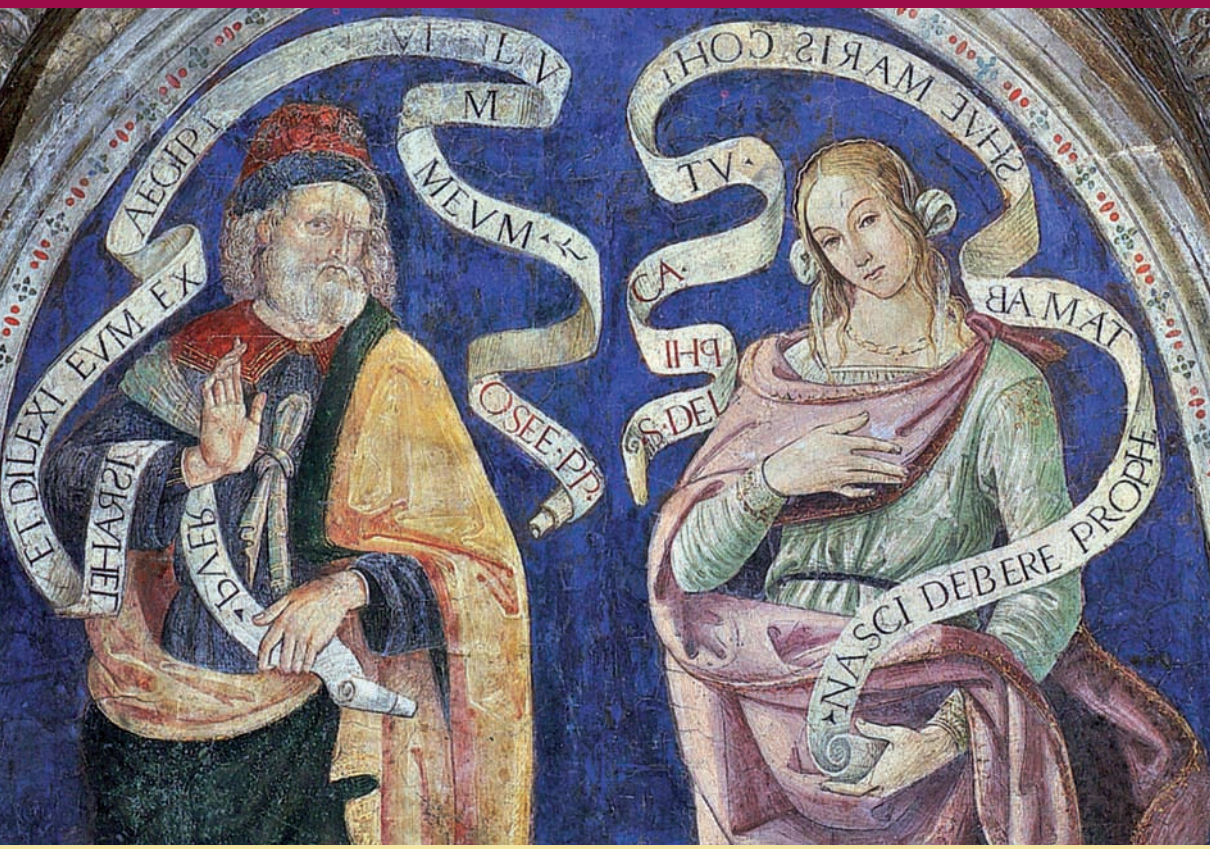
ESTUDIOS BÍBLICOS

José Luis Sicre

Introducción al profetismo bíblico



verbo divino

Introducción al profetismo bíblico

ESTUDIOS BÍBLICOS

José Luis Sicre

Introducción al profetismo bíblico

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Tfno: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección y cubierta:
Francesc Sala

Imagen de cubierta:
El profeta Oseas y la sibila de Delfos, de Pinturicchio (Bernardino di Betto);
frescos de las Salas de los Borgia en el Vaticano (1492-1494).

Fotocomposición:
NovaText, Mutilva Baja (Navarra)

José Luis Sicre Díaz

© Editorial Verbo Divino, 2011
© De la presente edición: Verbo Divino, 2012

ISBN pdf: 978-84-9945-462-7
ISBN versión impresa: 978-84-9945-247-0

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo la excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita imprimir o utilizar algún fragmento de esta obra.

Índice

Abreviaturas de revistas y colecciones 19

Prólogo a la primera edición 27

Prólogo a la segunda edición 29

Parte I
EL PROFETA

1. Adivinación y profecía 35
1. Los dioses y la adivinación 36
2. Adivinación y magia 37
3. Las formas de adivinación 38
3.1. La adivinación inductiva 38
a) A partir de la observación de la naturaleza 38
b) A partir de la observación de los animales 40
c) A partir de los sacrificios 41
d) A partir de la observación de algunos líquidos 42
e) Mediante diversos instrumentos 43
3.2. La adivinación intuitiva 44

a) Oniromancia 45
b) Necromancia 48
c) Oráculos 50
4. Oráculos no pedidos 57
5. Conclusión 60

2. Los mediadores 61
1. El sacerdote 62
2. Los mediadores proféticos 66
2.1. Vidente *(ro'eh)* 68
2.2. Visionario *(hozeh)* 69
2.3. Hombre de Dios *('îš 'elohîm)* 70
2.4. Profeta *(nabî')* 73
2.5. Visión de conjunto 74

3. Dios y el profeta 77
1. Vocación y experiencia de Dios 77
2. Los medios de comunicación 78
2.1. Las visiones 80
a) Diversos enfoques posibles del catálogo 81
b) Una visión distinta de la realidad 82
2.2. Palabras 84
a) Fórmulas para expresar un misterio 85
b) Diversidad de la palabra 86
c) Rasgos de la palabra 86
d) Los cauces de la palabra 87
3. Éxtasis, trance, posesión 88
4. El profeta y la sociedad 93
1. La aportación de la sociedad al profeta 93
1.1. Tradiciones y verdades 94
1.2. Apoyo social 95
2. El enfrentamiento con la sociedad 96
2.1. Profetas y reyes 97
2.2. Profetas y sacerdotes 97

2.3. Otros grupos sociales 98
2.4. Profetas y falsos profetas 99
2.5. La existencia amenazada del profeta 101

5. Los medios de transmisión del mensaje (I). La palabra 103
1. Fuerza y debilidad de la palabra profética 103
2. Los géneros literarios 108
2.1. Variedad de géneros en los profetas 109
a) Géneros tomados de la sabiduría tribal y familiar 109
b) Géneros tomados del culto 110
c) Géneros tomados del ámbito judicial 110
d) Géneros tomados de la vida diaria 111
3. Géneros estrictamente proféticos 111
3.1. Oráculo de condena contra un individuo 111
3.2. Oráculo de condena contra una colectividad 114
4. Otros géneros de especial importancia 116
4.1. Los ayes 117
4.2. La requisitoria profética *(rîb)* 117
4.3. El oráculo de salvación 118
5. Advertencia final 119

6. Los medios de transmisión del mensaje (II). Las acciones simbólicas 121
1. Los ejemplos más famosos 122
1.1. Isaías 122
1.2. Oseas 123
1.3. Jeremías 125
1.4. Ezequiel 128
1.5. Zacarías 131
1.6. Balance final: tres tipos de acciones 131
2. Cuestiones debatidas 132
2.1. ¿Acciones reales o ficción literaria? 132
2.2. ¿Realizadas consciente o inconscientemente? 133
2.3. Acción simbólica y magia 133

7. Los medios de transmisión del mensaje (III). La palabra escrita y los libros 135
1. Los libros proféticos 136
2. La formación de los libros 137
2.1. La palabra original del profeta 138
2.2. Discípulos, comentaristas, creadores y editores 140
3. El libro de Isaías 148
3.1. De sorpresa en sorpresa 148
3.2. Los tres «Isaías» 149
3.3. Postura actual 150
4. El libro de Zacarías 151

PARTE II
HISTORIA DEL MOVIMIENTO PROFÉTICO

8. Antecedentes de la profecía bíblica 157
1. Mesopotamia 158
1.1. Mari 158
1.2. La profecía de Sulgi 160
1.3. Discurso profético de Marduk 161
1.4. Profecía neoasiria 162
1.5. «Un príncipe vendrá» 164
2. Canaán 164
2.1. El viaje de Unamun (Wen-Amón) 165
2.2. La estela de Zakir 166
3. Deir 'Alla (Transjordania) 167
4. Balance final 167

9. Los comienzos de la profecía bíblica 169
1. ¿Hubo profetas desde los comienzos de Israel? 169
2. La época de los Jueces 171
3. Desde los orígenes de la monarquía hasta Amós 174
4. Elías y Eliseo 176

10. El siglo de oro de la profecía 179
1. La expansión del imperio asirio 179
2. Israel en la segundo mitad del siglo VIII 181
3. Judá en la segunda mitad del siglo VIII 183

11. Amós 187
1. La persona 187
2. La época 189
3. El mensaje 190
3.1. El castigo 190
3.2. Justificación del castigo 192
3.3. Los responsables de la situación 194
3.4. ¿Es posible salvarse? 195
4. Del profeta al libro de Amós 196
5. Uso de Amós en el Nuevo Testamento 199

12. Oseas 201
1. La época. Situación política y religiosa 201
2. La persona 202
3. El mensaje 204
4. Del profeta al libro de Oseas 209
5. Influjo de Oseas y su uso en el Nuevo Testamento 211

13. Isaías 213
1. La persona 213
2. La vocación 215
3. Actividad profética 218
3.1. Durante el reinado de Yotán (740-734) 218
3.2. Durante el reinado de Acaz (734-727) 219
3.3. Durante la minoría de edad de Ezequías (727-715) 221
3.4. Durante la mayoría de edad de Ezequías (714-698) 221
4. El mensaje 224
5. Isaías, ¿profeta de salvación? 226
6. Del profeta Isaías a Is 1–39 227
7. Uso de Isaías 1–39 en el Nuevo Testamento 228

14. Miqueas 231
1. La persona y la época 231
2. El mensaje 232
3. Actividad literaria 234
4. ¿Un profeta anónimo del Norte en el libro de Miqueas? 234
5. Contenido del libro de Miqueas 235
6. Uso de Miqueas en el Nuevo Testamento 238

15. Silencio, labor callada, y apogeo 239
1. Los últimos cincuenta años del Reino Sur 239
1.1. Del 642 al 609 240
1.2. Del 609 al 586 243

16. Nahún, Sofonías, Habacuc, Tradición isaiana 245
1. Nahún 245
2. Sofonías 248
3. Habacuc 251
4. La tradición isaiana en el siglo VII 255

17. Jeremías 257
1. Datos que ofrece el libro 257
2. Vida y actividad profética de Jeremías 259
2.1. La vocación 259
2.2. ¿Cuándo comenzó la actividad de Jeremías? 261
2.3. Durante el reinado de Josías (627?-609) 262
2.4. Durante el reinado de Joaquín (609-598) 264
2.5. Durante el reinado de Sedecías (598-586) 265
2.6. Después de la caída de Jerusalén (586-?) 266
3. El mensaje 267
4. El libro de Jeremías 268
4.1. Diversos tipos de textos 268
4.2. Proceso de formación del libro 271
4.3. Lugar de la redacción final 272
4.4. Estructura del libro 273
4.5. Relación entre el texto masorético y el texto griego 274
5. Uso de Jeremías en el Nuevo Testamento 274

18. Ezequiel 277
1. Contexto histórico 278
2. Época de la actividad de Ezequiel 278
3. Lugar de actividad 280
4. El profeta: vocación y actividad 281
4.1. La vocación 282
4.2. Actividad profética de Ezequiel 284
a) Del destierro a la caída de Jerusalén (597-586) 284
b) Después de la caída de Jerusalén (585-?) 288
5. Del profeta Ezequiel al libro de Ezequiel 290
6. Uso de Ezequiel en el Nuevo Testamento 292

19. Tres reacciones ante la catástrofe 295
1. La reacción pasional: el odio a los extranjeros 295
2. La autocrítica: los pecados de Judá-Jerusalén 298
3. La fe: esperanza de salvación 300
4. Problemas que plantea la página de Abdías 302
5. ¿Un libro exílico con Oseas, Amós, Miqueas y Sofonías? 304

20. Is 40–55. ¿Adiós a Deuteroisaías? 307
1. De un gran profeta a un grupo de cantores 307
2. La época 309
3. Estructura y mensaje 311
4. Cuestiones debatidas a propósito de Is 40–55 313
5. Los «cantos del Siervo de Yahvé» 314

21. La profecía posexílica 317
1. La época de la restauración 317
1.1. El edicto de Ciro (538 a.C.) 317
1.2. Nombramiento y misión de Sesbasar 318
1.3. La vuelta capitaneada por Zorobabel y Josué 318
1.4. Comienzo de la reconstrucción del templo e interrupción de las obras 319
1.5. Reanudación de las obras y finalización (515-520 a.C.) ... 319
1.6. La situación en el imperio persa 319

1.7. Influjo de estos hechos en la profecía 319
2. Un siglo más tarde: Esdras y Nehemías 320
2.1. La reconstrucción de Jerusalén (Neh 2–4; 7; 11) 320
2.2. La proclamación de la Ley (Neh 8) 321
2.3. Ceremonia de expiación y compromisos (Neh 9–10) 321
2.4. Los matrimonios mixtos (Esd 9–10; Neh 13,23-30) 322
3. La conquista de Alejandro Magno (332 a.C.) 322
4. El profetismo en los últimos siglos 323

22. Los años de la restauración: Ageo, Zacarías, Tritoisaías 325
1. Ageo 326
1.1. Época 326
1.2. La obra: contenido y estructura 326
1.3. Mensaje 329
1.4. Ageo en el Nuevo Testamento 331
2. Zacarías 332
2.1. Persona y época 332
2.2. Contenido de Zac 1–8 333
2.3. Mensaje 334
2.4. Zac 1–8 en el Nuevo Testamento 339
3. Tritoisaías (Is 56–66) 339
3.1. Visión de conjunto 339
3.2. Is 60–62 341
3.3. Un texto polémico (Is 66,1-2) 344
3.4. Is 56–66 en el Nuevo Testamento 345
4. Algunos temas de la época 345

23. Del siglo v al final de la profecía (I) 347
1. Joel 347
1.1. Unidad de autor 349
1.2. Fecha de composición 350
1.3. Uso de Joel en el Nuevo Testamento 351
2. Jonás 351
2.1. Problemas del libro 353

2.2. Fecha de composición 355
2.3. Uso de Jonás en el Nuevo Testamento 356

24. Del siglo V al final de la profecía (II) 357
1. Zac 9–11 y 12–14 357
1.1. Origen de los textos 357
1.2. El problema de la datación de los oráculos 358
1.3. Zac 9–11 359
1.4. Zac 12–14 360
1.5. Uso de Zac 9–14 en el Nuevo Testamento 361
2. Malaquías 362
3. Is 24–27 365
4. Otros textos y temas 367
4.1. La doble promesa 367
4.2. Vuelta a la patria y reconstrucción de Jerusalén 368
4.3. La conquista de los pueblos vecinos 368
4.4. La denuncia de los ídolos 369
4.5. La exaltación del sábado 370
5. La marcha hacia el silencio 371

PARTE III
EL MENSAJE

25. Actualidad de la idolatría 377
1. Los rivales de Dios 379
1.1. La divinización de las armas y los imperios 379
1.2. La divinización de la riqueza 384
2. La manipulación de Dios 389
2.1. La manipulación por el dogma: el Éxodo 391
2.2. La alianza 392
2.3. El templo 392
2.4. El día del Señor 393

26. La lucha por la justicia 395
1. Los intentos de solución anteriores a los profetas 396
2. La denuncia de los profetas 398
2.1. Visión de conjunto de la sociedad 398
a) La situación en Samaria 399
b) La situación en Jerusalén 402
2.2. Los problemas concretos 407
a) La administración de la justicia 407
b) El comercio 408
c) La esclavitud 408
d) El latifundismo 409
e) El salario 409
f) Lujo y riqueza 409
3. ¿Dónde se basa la crítica social? 410
4. ¿Cabe esperar solución? 413
5. ¿Sirvió de algo la crítica profética? 416

27. Los profetas y el culto 419
1. El culto en el antiguo Israel 420
1.1. El espacio sagrado 420
1.2. El tiempo sagrado 422
1.3. Los actos de culto 425
1.4. Los ministros del culto 427
2. La crítica profética al culto 428
2.1. Historia de un problema 429
2.2. La crítica a los elementos del culto 438
3. El revés de la moneda 441
4. El mensaje profético y el del Nuevo Testamento 442

28. Visión profética de la historia 445
1. La palabra de Dios, creadora de historia 446
2. La palabra de Dios, intérprete de la historia 448
2.1. El curso de la historia 448
2.2. La acción de Dios en la historia 452

3. La palabra que interpela en la historia 456
4. La visión profética y la del Nuevo Testamento 457

29. El mesianismo 461
1. Punto de partida 461
2. Textos de la época monárquica 462
2.1. El oráculo de Emanuel (Is 7,1-14) 462
2.2. «Un niño nos ha nacido» 463
2.3. La dieta de Emmanuel 467
3. La época del exilio 468
3.1. El vástago de Jesé (Is 11,1-9) 468
3.2. «Y tú, Belén...» (Miq 5,1-3) 471
4. La esperanza final 474
4.1. Un rey victorioso y humilde (Zac 9,9-10) 475
4.2. La «muchacha» se convierte en «virgen» 476
5. Conclusión 476

Bibliografía 479

Índice de autores citados 529

Índice analítico 539

Índice de citas bíblicas 543

Abreviaturas de revistas y colecciones

AASOR	*Annual of the American Schools of Oriental Research*
AB	*Anchor Bible*
ABR	Australian Biblical Review
AfO	Archiv für Orientforschung
AION	Annali dell'Istituto Orientale di Napoli
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literatures
ALBO	*Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*
AnB	*Analecta Biblica*
ANET	*Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, ed. por J. B. Pritchard.
Ang	Angelicum
AngThR	Anglican Theological Review
Ant	Antonianum
AOAT	*Altes Orient und Altes Testament*
AOF	*Altorientalische Forschungen*
ArOr	Archiv Orientální
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute
ATANT	*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*
ATD	*Das Alte Testament Deutsch*

ATR	Anglican Theological Review
AUSS	Andrews University Seminary Studies
BA	The Biblical Archeologist
BAC	*Biblioteca de Autores Cristianos*
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBB	*Bonner Biblische Beiträge*
BEAT	*Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums*
BETL	*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*
BETS	Bulletin of the Evangelical Theological Society
Bib	Biblica
BibOr	Bibbia e Oriente
Bijdr	Bijdragen
BiKi	Bibel und Kirche
BiLeb	Bibel und Leben
BJ	*Biblia de Jerusalén*
BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester
BK	*Biblischer Kommentar*
BN	Biblische Notizen
BSt	Biblische Studien
BibTB	Biblical Theological Bulletin
Burg	Burgense
BWANT	*Beiträge zur Wissenschat vom Alten und Neuen Testament*
BWAT	*Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*
BZ	Biblische Zeitschrift
BZABR	*Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*
BZAW	*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
CAB	*Cahiers d'Archéologie Biblique*
CB	*Cuadernos Bíblicos*
CBL	*Comentario Bíblico Latinoamericano*
CBOT	*Coniectanea Biblica, Old Testament Series*
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly

ChQR	The Church Quarterly Review
CiTom	Ciencia Tomista
CRB	*Cahiers de la Revue Biblique*
CuadT	Cuadernos Teológicos
CuBíb	Cultura Bíblica
CuBR	Currents in Biblical Research
CuR	Currents in Research
CV	Communio Viatorum
DBS	*Dictionnaire de la Bible. Supplement*
DTB	Documentos en torno a la Biblia
DThom	Divus Thomas
DTMAT	E. Jenni / C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del AT*
DTT	Dansk Teologisk Tidsskrift
EB	*Etudes Bibliques*
EHAT	*Exegetische Handkommentar zum Alten Testament*
EHPR	Études d'Histoire et de Philosophie Religieuse
EI	Eretz Israel
EphMar	Ephemerides Mariologicae
ERE	*Encyclopedia of Religon and Ethics*
EstAgust	Estudios Agustinianos
EstBíb	Estudios Bíblicos
EstEcl	Estudios Eclesiásticos
EstFranc	Estudios Franciscanos
ET	Expository Times
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
ETR	Études Théologiques et Religieuses
EvTh	Evangelische Theologie
FF	*Forschungen und Forschritte*
FOTL	*The Form of the Old Testament Literature*
FRLANT	*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*
Fs.	*Festschrift*
FThS	*Freiburger Theologische Studien*

FzB	*Forschung zur Bibel*
GTT	Gereformeerd Theologisch Tijdschrift
HAT	*Handkommentar zum Alten Testament*
HCOT	*Historical Commentary on the Old Testament*
HTR	The Harvard Theological Review
HDR	*Harvard Dissertations in Religion*
HJ	The Heythrop Journal
HSAT	*Die Heilige Schrift des Alten Testaments*
HSM	*Harvard Semitic Monographs*
HThKAT	*Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*
HUCA	Hebrew Union College Annual
IB	The *Interpreter's Bible*
IBS	Irish Biblical Studies
ICC	*The International Critical Commentary*
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*
IEJ	Israel Exploration Journal
Interpr	Interpretation
IrTQ	The Irish Theological Quarterly
IZBG	Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete
JA	Journal Asiatique
JAAR	Journal of the American Academy of Religion
JANES	Journal of the American Near Eastern Society
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JEA	The Journal of Egyptian Archeology
JEOL	*Jaarbericht van het Vooraziatisch Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux*
JHS	Journal of Hebrew Scriptures
JJS	The Journal of Jewish Studies
JNES	The Journal of Near Eastern Studies
JNSL	Journal of Northwest Semitic Languages

JQR	The Jewish Quarterly Review
JR	The Journal of Religion
JRAS	The Journal of the Royal Asiatic Society
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSS	The Journal of Semitic Studies
JTS	The Journal of Theological Studies
Jud	Judaica
KAT	*Kommentar zum Alten Testament*
KHK	*Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament*
KuD	Kerygma und Dogma
LASBF	*Liber Annuus Studi Biblici Franciscani*
LS	*Louvain Studies*
LuVit	Lumen (Vitoria)
MAOG	Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft
MGWJ	Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MVÄG	Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft
NBE	*Nueva Biblia Española*
NCBC	*New Century Bible Commentary*
NedTTs	Nederlands Theologisch Tijdschrift
NKZ	Neue Kirchliche Zeitschrift
NorTTs	Norsk Theologisk Tidskrift
NRT	Nouvelle Revue Théologique
NSKAT	*Neuer Stuttgarter Kommentar AT*
OBO	*Orbis Biblicus et Orientalis*
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
Or	Orientalia
OrAnt	Oriens Antiquus
OTE	Old Testament Essays
OTG	*Old Testament Guides*
OTL	*Old Testament Library*

OTS	*Oudtestamentische Studiën*
OTWSA	*Oud-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika*
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PJB	Palästinajahrbuch
POT	*De prediking van het Oude Testament*
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RAI	*Rencontre Assyriologique Internationale*
RB	Revue Biblique
RBibIt	Rivista Biblica Italiana
RecSR	Recherches de Science Religieuse
RestQ	Restoration Quarterly
RevThom	Revue Thomiste
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RHR	Revue d'Histoire des Religions
RIBLA	Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana
RicBR	Ricerche Bibliche e Religiose
RivBib	Rivista Biblica
RScRel	Recherches de Science Religieuse
RTL	Revue Thélogique de Louvain
RTPh	Revue de Théologie et de Philosophie
SBB	*Stuttgarter Biblische Beiträge*
SBL	*Society of Biblical Literature*
SBLDS	*Society of Biblical Literature. Dissertations Series*
SBLMS	*Society of Biblical Literature. Monographs Series*
SBLSP	*Society of Biblical Literature. Seminar Papers*
SBS	*Stuttgarter Bibel-Studien*
SBT	*Studies in Biblical Theology*
ScEsp	Science et Esprit
ScotJT	Scottish Journal of Theology
SEÅ	Svensk Exegetisk Årsbok
Sem	Semitica
SSN	*Studia Semitica Neerlandica*
ST	Studia Theologica

StLeg	Studium Legionense
StUNT	*Studien zur Umwelt des Neuen Testaments*
SVT	*Supplements to Vetus Testamentum*
THAT	*Theologisches Handwörterbuch zum AT*
ThBü	*Theologische Bücherei*
ThRu	Theologische Rundschau
ThSt	*Theologische Studien*
ThViat	Theologia Viatorum
ThWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TrTZ	Trierer Theologische Zeitschrift
TS	Theological Studies
TüTQ	Tübinger Theologische Quartalschrift
TVid	Teología y Vida
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum AT*
TZ	Theologische Zeitschrift
UF	*Ugarit Forschungen*
UUÅ	*Uppsala Universitets Årsskrift*
VD	Verbum Domini
VF	Verkündigung und Forschung
VT	Vetus Testamentum
VyV	Verdad y Vida
WMANT	*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*
WThJ	Westminster Theological Journal
WuD	Wort und Dienst
WW	Wissenschaft und Weisheit
WZKM	Wissenschaftliche Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift der Deutschen Palästinavereins
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

ZsT	Zeitschrift für systematische Theologie
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

Prólogo a la primera edición

Pocos kilómetros al sur de Haifa, escondido en la foresta del Carmelo, se halla un kibutz de cuyo nombre no puedo acordarme. Lo visité el año pasado, con un grupo de jesuitas italianos. En aquel ambiente extraordinariamente amable y acogedor, al entrar en la sinagoga percibí más claro que nunca algo que tenemos muy sabido: para los israelitas, todo lo que nosotros llamamos «Antiguo Testamento» es importante. Pero hay libros y libros. En el puesto de honor, la Torá, el Pentateuco, con su estuche magníficamente trabajado. En el centro, en un puesto importante, pero secundario, los otros libros.

Esta imagen me vino enseguida a la mente leyendo hace poco un artículo de Deist, en el que afirma que la importancia excepcional de los profetas es un hecho típicamente cristiano. Y aduce, para demostrarlo, una sencilla estadística comparativa de las citas de los libros proféticos en la Misná y en el Nuevo Testamento. El 67% de las citas de la Misná se refieren al Pentateuco; en el Nuevo Testamento baja al 32%. En cambio, mientras las citas de los profetas en la Misná solo representan un 11%, en el Nuevo Testamento constituyen un 34%. Dicho de otra forma, en la Misná, a cada cita de los profetas corresponden seis de la Torá. En el Nuevo Testamento tenemos una proporción de uno a uno.

Esto pone en tela de juicio la valoración excesiva que a veces se ha hecho de los profetas dentro de la tradición bíblica. Al mismo tiempo, confirma la importancia capital que tuvieron para los cristianos desde sus mismos orígenes.

Aunque los numerosos estudios sobre el tema demuestran el interés que se sigue concediendo a los profetas dentro del Antiguo Testamento, no existe unanimidad a la hora de definir a estos personajes. No debe extrañarnos, porque el movimiento profético engloba a las personas más distintas y en épocas muy diversas.

Este libro pretende ayudar a abrirse paso en este mundo tan complejo. La primera parte es un acercamiento a la figura del profeta, en la que debemos tener en cuenta aspectos muy distintos. La segunda traza la historia del movimiento profético en Israel. La tercera entresaca una serie de temas del mensaje de los profetas para que advirtamos su actualidad.

Cuando me encargaron esta obra, acepté el compromiso con la condición de que no fuese una simple obra de divulgación. Desde este punto de vista ya había publicado anteriormente *Los profetas de Israel y su mensaje*, en Ediciones Cristiandad. En cierto modo, este libro es una ampliación y fundamentación de lo que allí digo. He procurado usar un estilo asequible, sin excluir a veces análisis más detallados. Al mismo tiempo, pretendo informar sobre los puntos de vista modernos a propósito de estas cuestiones. Al no especialista le extrañará —quizá incluso le moleste— la abundancia de bibliografía citada. El especialista advertirá que son más los títulos y autores que quedan sin citar. Es imposible tenerlo todo presente. Lo único que puedo aconsejar al lector es que salte tranquilamente lo que le aburra, y no se asuste por las notas a pie de página.

Granada, junio de 1991

Prólogo a la segunda edición

Desde 1992, fecha de su publicación, *Profetismo en Israel* ha tenido siete reediciones sin cambio alguno. Hace tres años vi la necesidad de actualizar la bibliografía y, sobre todo, de tener en cuenta las últimas tendencias en la exégesis de los profetas. Comencé la labor, y al cabo de unos meses la abandoné. No por el enorme esfuerzo que suponía recoger gran cantidad de datos nuevos, sino porque el libro necesitaba una revisión profunda. A petición de Guillermo Santamaría, director de Verbo Divino, volví a plantearme la tarea y creo haber encontrado la solución que me deja relativamente tranquilo.

El mayor cambio en el estudio del profetismo durante las últimas décadas ha sido el paso del interés por los profetas (Isaías, Jeremías, etc.) al interés por los libros. La reconstrucción de las vidas de los profetas, tan típica del siglo pasado, es juzgada ahora como una labor muy subjetiva, sin base histórica cierta; además, no permite explicar el libro o el escrito atribuido a un profeta, ya que la mayor parte del mismo procede de autores posteriores.

En este sentido, el mayor fallo de la primera edición de *Profetismo en Israel* es que no trata los libros proféticos, opción que tomé para no alargar más la obra. He procurado subsanarlo en esta segunda edición. Ahora adquieren mucho más protagonismo los personajes anónimos (discípulos, escribas, cantores, editores) que tuvieron parte esencial en la redacción de los libros proféticos. Al mismo tiempo, al hablar del profeta incluyo datos sobre el libro actual que lleva su nombre. Cosa fácil cuando se trata de un escrito breve, más complicada cuando abordamos libros tan complejos como los de Isaías, Jeremías y Ezequiel.

El método que sigo (comenzar por el profeta y terminar por el libro), puede resultar ilógico porque, como dicen algunos, lo único seguro que tenemos son los libros. Es cierto. Pero a la mayoría de los lectores de Jeremías, por ejemplo, le resulta más fácil y atractivo comenzar por una biografía del profeta, que ayuda a entrar en contacto con el mensaje y el conjunto del libro, que no por una lectura de corrido de sus 52 capítulos. Aunque esa biografía tenga muchos puntos débiles y oscuros, parece un buen recurso pedagógico.

Incluir los libros proféticos me ha obligado a reducir o suprimir algunos capítulos para que la obra no se desbordase. La reducción afecta sobre todo al cap. 1 («Adivinación y profecía»), al antiguo cap. 9 («Antecedentes de la profecía bíblica»), en el que he suprimido toda la parte referente a Egipto, y al capítulo final sobre la monarquía y el mesianismo. Por motivos pedagógicos, he preferido eliminar dos capítulos y distribuir la materia tratada en su lugar correspondiente: así he hecho con el antiguo capítulo 4 («Vocación y crisis») y con el antiguo capítulo 21, sobre el imperialismo.

Una obra de este tipo supone citar gran cantidad de libros y artículos. La bibliografía final puede parecer a alguno excesivamente larga. Sin embargo, he suprimido numerosos títulos, incluso importantes. En los que cito, generalmente de las últimas décadas, encontrará el especialista abundante información sobre los años anteriores.

Para no cargar las notas a pie de página con datos insoportables (nombres de los editores, editoriales, fechas, páginas), que a la mayoría de los lectores no interesan, y que interrumpen una lectura fluida del texto, los relego a la bibliografía final, limitándome a indicar con el nombre del autor (y a veces con alguna palabra del título) a qué libro o artículo me refiero. Pero este criterio solo lo aplico a libros y artículos relativos a los profetas. Cuando se refieren a otras cuestiones marginales, ofrezco todos los datos en la nota.

Tengo que agradecer a un antiguo alumno, Ignacio Telesca, las numerosas sugerencias, todas ellas muy concretas, que me dejó escritas con vistas a una segunda edición. He tardado años en hacerle caso, pero nunca es tarde.

La transliteración de las palabras hebreas representa a veces un gran problema ya que requieren signos que no se encuentran entre los códigos ASCII. Ruego al especialista que sepa disculpar estos fallos.

Roma y Granada, octubre 2011

Parte I
EL PROFETA

Esta primera parte pretende acercar a la figura del profeta enfocándolo desde distintas perspectivas. Parto de un dato que a veces no se valora suficientemente: la antigua relación entre adivinación y profecía. En el ámbito del enigma del presente y de la preocupación por el futuro —típico de las prácticas adivinatorias— es donde entronca humanamente la profecía. El estudio de sus semejanzas y diferencias ayuda a comprender la peculiaridad de la profecía bíblica y la evolución que fue experimentando.

A continuación me centro en los mediadores, esos personajes a los que, según la tradición bíblica, Dios concede el conocimiento de lo oculto o elige para transmitir su palabra: sacerdotes y diversos tipos de profetas.

El capítulo tercero se fija en las relaciones entre Dios y el profeta. Al momento inicial y esencial de la vocación hago solo una rápida referencia porque trataré los casos mejor conocidos (Isaías, Jeremías, Ezequiel) en su lugar correspondiente. Luego desarrollo la forma en que Dios se comunica a los profetas, a través de visiones y palabras.

Esencial para entender a estos hombres es también su relación ambivalente con la sociedad, que tanto les aporta, pero que tanto los persigue. Es el tema del capítulo cuarto.

Los tres últimos capítulos estudian la forma de transmisión del mensaje: la palabra hablada, las acciones simbólicas y la palabra escrita, que culmina en los libros.

En resumen, esta primera parte contempla al profeta desde una perspectiva humana, divina, personal y social [1].

[1] A quien desee conocer la imagen que se han hecho de los profetas las pasadas generaciones, especialmente a partir del siglo XIX, aconsejo la lectura del excelente capítulo segundo («El estudio crítico de los profetas») de la obra de I. CARBAJOSA, *De la fe nace la exégesis*, Verbo Divino, Estella 2011, pp. 79-138.

1

Adivinación y profecía

Hay algo que une a los periódicos y revistas de las ideologías más dispares: el horóscopo. En doce constelaciones y cuatro apartados (amor, trabajo, salud, dinero) se esboza el futuro inmediato de los pobres mortales. Casi nadie se lo cree. Pero muchos lo leen. Porque trata una de las cosas más apasionantes para el ser humano: su futuro, ese futuro hecho de sueños e incertidumbres, de planes grandiosos o pequeñas esperanzas y proyectos. ¿Qué irá tejiendo la revuelta madeja de la vida? ¿Quién conoce nuestro destino?

También el presente nos agobia a veces con su inseguridad y los problemas que nos plantea. ¿Qué es lo más adecuado en este momento? ¿Qué debo hacer? En una época como la nuestra se aceptan la ignorancia y la duda; o se recurre, cuando es posible, a soluciones lógicas y técnicas. Los generales romanos consultaban las entrañas de las víctimas antes de entrar en batalla. Para el desembarco en Normandía, los adivinos del momento fueron los meteorólogos; de su informe dependía la elección del momento. Saúl fue elegido rey —según una tradición— echándolo a suerte. Ahora se eligen presidentes de gobierno echando papeletas en las urnas. La tierra de Israel se distribuyó entre las tribus por sorteo. Los conflictos territoriales se resuelven ahora a base de discusiones parlamentarias, manifestaciones y cortes de carretera.

Nuestro mundo y nuestra cultura han cambiado profundamente en los últimos siglos. Pero esto no debe impedirnos comprender la mentalidad del hombre antiguo, todavía bastante parecida a la de algunos de nuestros contemporáneos. Mucha gente no es capaz de enfrentarse con actitud lógi-

ca y científica —también fría y descarnada— a las incertidumbres de la vida. Se busca ayuda en un mundo distinto, el de los dioses, los espíritus, los astros, o el destino. En el mundo entorno del antiguo Israel, las religiones estaban ya bien organizadas y difundidas por aquella época, y, aunque a veces se recurre a los espíritus de los antepasados, se cree que son los dioses los que pueden transmitir la información deseada. Pero ¿estarán dispuestos a revelar sus conocimientos?

1. Los dioses y la adivinación

La mayoría de los hombres antiguos firmaría las palabras que pone Heródoto en boca de Ciro: «Los dioses velan por mí y me predicen todo lo que contra mí se cierne»[1]. O, como parece pensar el mismo Heródoto: «Cabe deducir que, cuando sobre una ciudad o una nación van a abatirse grandes calamidades, la divinidad suele presagiarlas con antelación»[2]. En el fondo, esta idea no difiere nada de lo que comenta el mismo Dios antes de destruir Sodoma y Gomorra: «¿Puedo ocultarle a Abrahán lo que pienso hacer?» (Gn 18,17). O lo que se indica de pasada en el libro de Amós: «No hará cosa el Señor sin revelar su plan a sus siervos los profetas» (Am 3,7). La vida puede deparar muchos sufrimientos y lágrimas, pero los dioses, que todo lo saben, están dispuestos a evitarnos mayores males si nos preocupamos de consultarlos, e incluso es posible que se adelanten a hacerlo.

Incluso en una mentalidad como la griega, donde Zeus siempre está celoso de los hombres, habrá al menos otro dios dispuesto a conceder a los mortales el don de la adivinación. Esta es la idea formulada genialmente por Esquilo en un pasaje de *Prometeo encadenado*, que constituye, al mismo tiempo, una curiosa enumeración de las prácticas adivinatorias más diversas. Entre los dones que el dios se gloría de haber concedido a los hombres, después de la medicina, se encuentran: «Clasifiqué las muchas formas de adivinación y fui el primero en discernir la parte de cada sueño que ha de ocurrir en la realidad. Les di a conocer los sonidos que encierran presagios de difícil interpretación y los pronósticos contenidos en los encuentros por los caminos. Definí con exactitud el vuelo de las aves rapaces; cuáles son favorables por naturaleza y cuáles siniestros; qué clase de vida tiene cada una, cuáles son sus odios, sus amores y compañías, la tersura de sus entrañas y qué color debe tener la bilis para que sea grata a los dioses, y la varia belleza del glóbulo hepático. Encaminé a los mortales a un arte en el que es difícil formular presagios, cuando puse al fuego los miembros cubiertos de grasa y el largo lomo. Hice que vieran

[1] Heródoto, *Historias* I, 209,4. Aconsejo la excelente edición castellana de Carlos Schrader, publicada por Gredos (Biblioteca Clásica) en cinco volúmenes (Madrid 1977-1989).

con claridad las señales que encierran las llamas, que antes estaban sin luz para ellos. Tal fue mi obra»[3].

Lo anterior es formulación poética y mítica del don divino de la adivinación. Cabe otra presentación más filosófica y cotidiana, compartida quizá por mayor número de personas. En la Antigüedad, quienes mejor formularon este punto de vista fueron los estoicos. Cicerón expone su mentalidad de la forma siguiente: «Si hay dioses y estos no hacen conocer lo venidero a los hombres, o no aman a los hombres, o ellos mismos ignoran lo futuro, o consideran que el conocimiento de lo venidero no nos interesa, o creen que no es propio de la majestad divina anunciarnos las cosas que han de suceder, o, en último caso, los mismos dioses no pueden comunicarnos este conocimiento. Pero nos aman, son benéficos y generosos con nosotros; no pueden ignorar lo que está decretado según sus propios designios; saben que nos interesa el porvenir, y que nuestra prudencia aumenta en proporción de este conocimiento; no pueden considerar estas advertencias impropias de su majestad, porque nada hay superior a la benevolencia, ni tampoco pueden ignorar lo venidero. Si no existen dioses, no hay señales de lo futuro: pero existen dioses; luego nos instruyen de lo venidero»[4].

El mismo Cicerón se encarga de refutar la teoría estoica. Para él, «es dudoso y discutible» que los dioses se preocupen por los hombres y sean benévolos con ellos; por otra parte, muchas personas niegan que todo lo hayan establecido los dioses inmortales y puedan modificarlo a conveniencia del hombre[5].

Sin embargo, por más razón que lleve Cicerón, gran cantidad de gente estaba convencida en la Antigüedad —y desde tiempos ancestrales— de que los dioses o los espíritus están dispuestos a revelarnos el futuro o resolver nuestros problemas presentes.

2. Adivinación y magia

Surge así una de las actividades más antiguas y misteriosas: la adivinación, que en sus comienzos estaba estrechamente vinculada a la magia[6]. De hecho, lo importante no era solo conocer el futuro, sino también modificarlo en caso necesario. Cuando el rey Ocozías de Israel envía a consultar al dios Baal Zebub de Ecrón no le interesa obtener un simple diagnóstico médico; en el fondo de

[2] HERÓDOTO, *Historias* VI, 27,1.

[3] ESQUILO, *Prometeo encadenado*, 484-500; traducción de B. Perea Morales en ESQUILO, *Tragedias,* Gredos (Biblioteca Clásica), Madrid 1986.

[4] CICERÓN, *De la adivinación* I, 38. Sobre el tema vuelve en los nn. 49, 51, 55ss.

[5] CICERÓN, *De la adivinación* II 49ss. A continuación examina detenidamente las dos formas de adivinación natural, los vaticinios y los sueños, para demostrar su falsedad.

[6] Curiosamente, el *Anchor Bible Dictionary* para el término «Divination» remite a «Magic».

la consulta late el deseo de que el dios cananeo le conceda la salud. Esta relación entre adivinación y magia la ha formulado muy bien Lucano en la petición que pone en boca de Sexto, el hijo de Pompeyo, cuando va a consultar a la nigromante: «Tú que puedes descubrir a los pueblos sus destinos y desviar de su curso los acontecimientos futuros...». Lo que posee no es solo conocimiento del futuro, sino también poder de cambiarlo. Por eso, termina pidiéndole «arranca a la suerte el derecho de abatirse sobre mí súbita e imprevistamente»[7]. Episodios como estos, de los que existen numerosos paralelos, demuestran la estrecha relación entre adivinación y magia. Mago y adivino, como afirma Nilsson, eran un mismo personaje en la Antigüedad[8]. Incluso en tiempos posteriores, el profeta hebreo mostrará a veces claros rasgos mágicos.

3. Las formas de adivinación

La palabra latina *divinatio* hace referencia al mundo sublime de lo divino. La equivalente griega, *mantiké*, resulta más neutral. Hace poco más de veinte siglos, Cicerón distinguía dos formas de adivinación, la artificial y la natural. A finales del siglo XIX, Bouchet-Leclercq, en su impresionante estudio sobre la adivinación en la Antigüedad[9], usa una terminología algo distinta, distinguiendo entre la adivinación inductiva o técnica y la intuitiva o natural. A continuación expondré los distintos métodos, prestando especial atención a las tradiciones bíblicas[10].

3.1. La adivinación inductiva

Utiliza una gran variedad de recursos, que podemos catalogar de la forma siguiente.

a) *A partir de la observación de la naturaleza*

La observación de los cuerpos celestes (astrología) y de los fenómenos atmosféricos (aeromancia) es de los procedimientos más conocidos en to-

[7] Lucano, *La Farsalia*, VI, 590-600. Traducción de V. Herrero Llorente, CSIC, Madrid 1981.

[8] M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, C. H. Beck, Múnich 1941, pp. 152ss.

[9] A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 vols., E. Leroux, París 1879-1892.

[10] Sobre el tema véase O. García de la Fuente, *La búsqueda de Dios en el Antiguo Testamento*, Guadarrama, Madrid 1971 [excelente estudio, con gran cantidad de material oracular de los ámbitos egipcio, mesopotámico e hitita, y abundante bibliografía]. Entre los estudios recientes véase B. Uffenheimer, *Early Prophecy...*, pp. 480-503; E. Cancick-Kirschbaum, *Prophetismus und Divination...*, pp. 33-53; A. M. Kitz, «Prophecy as Divination», *CBQ* 65 (2003) 22-42; A. Lange, «Greek Seers and Israelite-Jewish Prophets», *VT* 57 (2007) 461-482; S. Nigosian, *Magic and Divination in the Old Testament,* Sussex Academic, Brighton-Portland 2008.

das las culturas para adivinar el futuro. Se basa en la estrecha relación que imagina entre el cielo y la tierra; lo que sucede en la tierra es presagiado en el cielo.

Entre los cuerpos celestes, el que atrae más la atención es la luna —entre otras cosas, porque es la más fácil de examinar—. Estudiando su posición con respecto al sol, los planetas y ciertas estrellas fijas, observando sus fases, se sentían capacitados para adivinar innumerables problemas y conflictos nacionales, internacionales y personales. Pero también los demás planetas y estrellas, o el conjunto del cielo, eran estudiados y fijados como en una moderna carta astral.

El Antiguo Testamento habla de estos astrólogos babilonios. En Is 47,13, cuando el poeta anuncia la gran catástrofe que se avecina sobre Babilonia, le dice irónicamente:

> «... que se levanten y te salven
> los que estudian el cielo, los que observan las estrellas,
> los que pronostican cada mes lo que va a suceder».

En cuanto a los fenómenos atmosféricos, se tenían sobre todo en cuenta el color de las nubes, especialmente de las que se reúnen en torno al sol, su forma y parecido con ciertos objetos y animales. También el número de truenos y relámpagos podían ayudar a descubrir el futuro. En Mesopotamia, los movimientos de las estrellas fugaces eran interpretados de forma favorable, si iban de derecha a izquierda, o desfavorable, si iban de izquierda a derecha [11].

Hay otra forma menos conocida de investigar el futuro a través de la naturaleza. Me refiero al murmullo del viento en la copa de los árboles. En 2 Sm 5,24 encontramos esta curiosa tradición. David, antes de una de sus batallas con los filisteos, consulta a Dios, que le responde:

> No ataques. Rodéales por detrás, y luego los atacas frente a las moreras. Cuando sientas rumor de pasos en la copa de las moreras, lánzate al ataque, porque entonces el Señor sale delante de ti a derrotar al ejército filisteo.

La frase más interesante para nosotros se presta a diversas interpretaciones. David escuchará algo en la copa de las moreras. El texto hebreo no deja claro si oye un rumor, gritos, pasos de alguien que se acerca. Lo importante es que algo se revela en la copa de los árboles, y es posible conocerlo escuchando su rumor. Esta idea, que a algunos puede parecer descabellada, encuentra su confirmación en el célebre oráculo de Dodona, el más antiguo de la vieja Grecia. Escribe Hesíodo:

[11] GARCÍA DE LA FUENTE, *La búsqueda...*, p. 116 y la n. 252 de la p. 142.

> Existe una región de Helopia, rica en campos de trigo y de bellas praderas, rica en ovejas y en bueyes de corvas patas. Habitan en ella hombres ricos en corderos, ricos en bueyes, muchos, infinitos, razas de mortales hombres. Allí, en sus confines, ha sido fundada una ciudad, Dodona. *Zeus la amó y quiso que su oráculo fuese honrado por los hombres y estuviese situado en el tronco de una encina. De él sacan los mortales todos sus oráculos, todo el que allí llega y pregunta al dios inmortal* y el que, portando dones, llega con buenos augurios [12].

Según algunos, un puesto parecido ocuparía dentro de la tradición bíblica la encina de Moré (Gn 12,6s.; Dt 11,30), que claramente debemos identificar con la «encina de los adivinos» (Jue 9,37). El hecho de que Dios se aparezca allí a Abrahán y le hable (Gn 12,6-7) confirmaría esta opinión. Pero no poseemos más datos sobre ella.

b) *A partir de la observación de los animales*

Nueve años de guerra son muchos años, incluso para los valientes argivos sitiadores de Troya. Basta un pequeño momento de desánimo en Agamenón para que todos estén dispuestos a embarcarse de vuelta a la patria, sin conquistar la ciudad ni recuperar a Helena. La decisión habría sido funesta, entre otras cosas porque la Ilíada terminaría en el canto segundo. Hay que animar a los soldados a seguir combatiendo. Y lo consigue Odiseo, contando a la tropa un prodigio que había presenciado antes de comenzar la guerra, mientras ofrecía un sacrificio debajo de un hermoso plátano:

> Una serpiente de encarnado lomo, espantosa... saltando de debajo del altar, al plátano lanzose. Y allí, en lo más alto de una rama, agazapados bajo unas hojas, había ocho infelices polluelos, crías de un gorrión; con la madre hacían un grupo de nueve. Allí íbalo la serpiente devorándolos (...).

Después de este prodigio, el adivino Calcante explica que «así como esa sierpe devoró a los gorriatos y a la propia madre (ocho en total, que hacían con la madre un grupo de nueve), así nosotros allí lucharemos a lo largo de otros tantos años, pero al décimo año tomaremos la ciudad de anchas calles» [13].

El comportamiento o los movimientos de los animales también se usan con frecuencia para adivinar. En 1 Sm 6 se cuenta un episodio curioso en este sentido. Los filisteos, después de haberse apoderado del arca, no saben qué hacer con ella. No para de provocarles desgracias y epidemias. Los sacerdotes y adivinos sospechan que la culpa de todo la tiene Yahvé, el dios de los hebreos, a quien pertenece el arca. Pero no están seguros. Y aconse-

[12] Hesíodo, *Obras y fragmentos.* Traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, Gredos (Biblioteca Clásica), Madrid 1978, fragmento 240. El subrayado, lógicamente, es mío.

[13] Homero, *Ilíada*. Traducción de A. López Eire, Gredos (Biblioteca Clásica), II, pp. 305-330.

jan lo siguiente: «Haced un carro nuevo, tomad dos vacas que estén criando y nunca hayan llevado el yugo, y uncidlas al carro, dejando los terneros encerrados en el establo. Después tomad el arca de Dios y colocadla en el carro (...). Observadlo bien: si tira hacia su territorio y sube a Betsemes, es que ese Dios nos ha causado esta terrible calamidad; en caso contrario, sabremos que no nos ha herido su mano, sino que ha sido un accidente» (1 Sm 6,7-9).

Dentro de esta adivinación del futuro mediante la observación de los animales ocupa un puesto especial el estudio de los pájaros (ornitomancia). Su vuelo, su aparición por la derecha o por la izquierda, los gritos que lanzan, se consideran medios adecuados de revelación. En Mesopotamia encontramos la siguiente oración:

> Shamash, señor del juicio, Adad, señor de la adivinación... para que N. N., hijo de N. N., pueda realizar con éxito su propósito, haced que tal pájaro o tal otro o tal otro vuele de mi lado derecho y [pase] a mi izquierdo [14].

Entre los griegos y romanos esta técnica adquirió una difusión tan amplia que incluso ocupó a una clase concreta de sacerdotes, los augures. Dentro del Antiguo Testamento, se ha querido relacionar con esta técnica lo que se cuenta de Abrahán en el momento en que está ofreciendo un sacrificio: «Los buitres bajaban a los cadáveres y Abrán los espantaba» (Gn 15,11). La huida de los pájaros sería un indicio de que Dios acepta su ofrenda y establecerá alianza con él. Pero hace falta mucha imaginación para ver en el gesto del personaje un acto adivinatorio.

c) *A partir de los sacrificios*

Muy relacionado con el apartado anterior se halla la observación de los animales sacrificados. Küchler pensaba que la función originaria del sacerdote no era ofrecer sacrificios sino observar e interpretar los posibles signos divinos a través de esos sacrificios.

La forma principal de adivinación en esta línea es el estudio de las entrañas de la víctima (aruspicina). Según la mentalidad popular, los dioses escribían en ellas su mensaje. Un himno al dios Shamash afirma: «En las entrañas del cordero escribes tú el oráculo» [15]. Y una inscripción de Nabonido: «Hice un acto de adivinación, y Shamash y Adad me respondieron

[14] E. EBELING, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, Akademie Verlag, Berlín 1953, números 137 y 138. Citado por GARCÍA DE LA FUENTE, *La búsqueda...*, p. 111. Véase también HOMERO, *Odisea* XV, 160ss. El *Poema de Mio Cid* hace también referencia a la observación del vuelo de las aves al emprender un viaje: «tomaba la corneja siniestra».

[15] E. EBELING, *Die akkadische Gebetsserie «Handerhebung»*, Akademie Verlag, Berlín 1953, p. 48, lín. 110.

con un "sí" seguro poniendo sobre las entrañas de mi cordero un signo favorable a propósito de la fundación de este templo de Eulmas»[16].

En esta línea, la técnica más desarrollada y valorada era la observación del hígado (hepatoscopia). El hígado, que llamaba la atención por su peso y su notable volumen, era considerado el lugar de la vida y se prestaba a ser analizado detenidamente. Según Platón, es como un espejo en el que se reflejan los pensamientos de los dioses. Incluso se encuentra a veces la idea de que el hígado fue añadido al cuerpo humano para que los adivinos pudiesen anunciar el futuro. Su tamaño, anomalías, malformaciones, se estudian y relacionan con otros fenómenos de la vida diaria: guerras, desgracias, revueltas. Aunque la técnica estaba muy desarrollada en Mesopotamia, no debía de ser nada fácil la interpretación de los datos, como reconoce un sacerdote: «Mis oráculos por el hígado son confusos..., el juicio es muy difícil, arduo de averiguar, la investigación del futuro está fuera de mi capacidad»[17]. La hepatoscopia solo se menciona en la Biblia como costumbre babilonia en Ez 21,26.

Pero los sacrificios se prestan también a observar la llama, la forma en que sube el humo, su color *(capnomancia)*. A veces se ofrece incienso con esta intención exclusiva *(libanomancia)*. Es una práctica de la que poseemos pocos datos. Dentro del Antiguo Testamento, se indica como ejemplo Jue 13,19-23, pensando que la madre de Sansón deduce de la forma en que sube el humo del sacrificio que Dios será benévolo con ellos y no morirán. Pero esta interpretación parece rebuscada e innecesaria.

d) *A partir de la observación de algunos líquidos*

En casi todos los pueblos antiguos se considera el agua como elemento generador y revelador. Es posible que de la simple observación de las ondas que forma una piedra tirada a un lago o al mar intentasen ciertos adivinos obtener información sobre el futuro. Esta técnica se desarrollará en múltiples posibilidades.

La más sencilla consiste en el uso de un solo líquido, el agua (hidromancia); en un vaso o un barreño con agua se echan piedrecitas, trozos de metal o de madera, para observar los círculos que se forman, o los ruidos que producen estos objetos. En el Antiguo Testamento, es posible que esté relacionado con ella lo que se cuenta a propósito de José, y que consideraremos en el apartado siguiente.

[16] S. H. Langdon, *Die neubabylonische Königsinschriften*, J. C. Hinrich, Leipzig 1912, p. 242, n. 4.

[17] *The Assyrian Dictionary,* Oriental Institute of the University of Chicago, 1956, vol. II, p. 122 e. Citado por García de la Fuente, *La búsqueda...*, p. 102.

Una técnica más refinada consiste en el uso de distintos líquidos, generalmente agua y aceite *(lecanomancia)*[18]. En Mesopotamia se solía verter unas gotas de agua en aceite, o unas gotas de aceite en agua. De los círculos que se forman, el lugar del vaso o de la copa donde se concentran, etc., pretenden los *barû* obtener una información de los dioses. La técnica se usaba en asuntos del estado, en las consultas del rey y de los altos personajes, y también en los asuntos privados de los ciudadanos.

e) *Mediante diversos instrumentos*

Los más diversos instrumentos han sido utilizados con fines adivinatorios: copa, flechas, bastón, dados, varitas y, dentro de Israel, esos objetos misteriosos e intraducibles que son el *urim* y *tummim*, y el *efod*, de los que hablaremos en el capítulo siguiente.

Copa. Cuando José, el hijo de Jacob, pretende que sus hermanos paguen en parte el mal que le hicieron, ordena a su mayordomo que meta en el saco de su hermano menor su copa de plata. Más tarde, cuando los detengan en el camino de vuelta a Canaán, les preguntarán: «¿Por qué habéis robado la copa de plata en que bebe mi señor y con la que suele adivinar?» (Gn 44,5). Es un detalle muy interesante. No podríamos imaginar que la misma copa usada para beber se use para adivinar. En cuanto a la técnica empleada, es posible que fuese la hidromancia, de la que hablamos más arriba. De hecho, en Babilonia la copa acostumbraba llenarse de agua (la del Éufrates era considerada santa).

Flechas. El uso de flechas *(belomancia)*, está atestiguado en Mesopotamia en tiempos muy antiguos. Cuando Eannatum de Lagas estaba a punto de luchar contra el rey de Umma, antes de llegar a las armas consultó al adivino. Y dice el texto: «Para Eannatum un hombre disparó una flecha; por la flecha él indicó, empujó, decidió. Contra ellos (es decir, Eannatum y sus guerreros) no se luchó. El hombre se alegró». No indica el texto cómo se obtenía la información. Algunos sugieren que se deducía de la distancia recorrida y la forma de caer. Sería un procedimiento parecido al usado en la Antigüedad clásica, cuando en una flecha se escribía «Dios me lo manda» y en otra «Dios me lo prohíbe»; la que llegase más lejos indicaba la respuesta adecuada. Una modalidad distinta sería la de introducir dos o más flechas marcadas en el carcaj y sacar una. En esta línea quizá se oriente Ez 21,26, donde se afirma que Nabucodonosor, antes de decidir el ataque contra Je-

[18] Este término se refiere originariamente al uso de un plato *(lekáne)*, en el que se mezclaban el agua y el aceite. Más tarde se aplica indiscriminadamente a diversos procedimientos de adivinación mediante la observación de líquidos. Sobre el tema cf. G. PETTINATO, *Die Oelwahrsagung bei den Babyloniern*, 2 vols., Istituto di Studi del Vicino Oriente, Roma 1966.

rusalén, «baraja las flechas». La belomancia fue practicada por los árabes hasta tiempos de Mahoma, que la prohibió por considerarla obra del demonio. Dentro de Israel se ha relacionado con esta práctica lo que cuenta 2 Re 13,14-19, cuando Eliseo ordena al rey Joás que dispare una flecha hacia oriente. Del vuelo de la flecha, el profeta habría deducido la futura victoria sobre Siria.

Bastón. Muy antigua parece también la *rabdomancia*, o adivinación mediante un bastón o vara. El profeta Oseas menciona esta práctica de «consultar al leño» (4,12). No sabemos cómo lo hacían los israelitas. Pero Heródoto, hablando de los escitas, dice lo siguiente: «Entre los escitas hay numerosos adivinos, que, mediante muchas varas de mimbre, ejercen el arte de la adivinación de la siguiente manera: llevan consigo grandes haces de varas, que depositan en el suelo y a continuación los desatan. Acto seguido, pronuncian unas fórmulas adivinatorias colocando cada una de las varas al lado de la otra; y, al tiempo que pronuncian estas fórmulas, vuelven a amontonar las varas, para ordenarlas nuevamente una por una»[19]. El procedimiento tampoco queda muy claro. Es probable que las varas tuviesen diversos signos y se usasen al estilo de las cartas, deduciendo el vaticinio de la posición que ocupaban al caer.

Dados, etc. El uso de dados, piedrecitas, trocitos de madera, pervive entre nosotros para averiguar quién debe pagar un café. Es la técnica de la *cleronomancia*, de «la suerte»[20]. En tiempos antiguos se practicaba por motivos más serios y angustiosos: cuando los israelitas pierden la batalla de Ay y desean saber quién tiene la culpa de ello (Jos 7,17-18), cuando desean elegir un rey entre todas las tribus (1 Sm 10,19-21). No se indica el método para efectuar el sorteo, pero se usó uno de estos procedimientos. Por sorteo también se distribuyó la tierra entre las tribus (Jos 14,2; 18,1–21,40).

Baste decir que este método de la *cleronomancia* fue de los que más pronto perdieron prestigio. Cicerón escribe a propósito de las suertes: «Este género de adivinación está ya muy desprestigiado (...). ¿Qué magistrado ni qué varón ilustre recurre a ellas?»[21]. Esto nos da pie para pasar a otras formas muy distintas de adivinación.

3.2. La adivinación intuitiva

Tres son las formas principales: la interpretación de los sueños *(oniromancia)*, la consulta a los muertos *(necromancia)* y la comunicación divina

[19] Heródoto, *Historias* IV, 67. El uso de varas está también atestiguado por Tácito, *Germania*, 10; Amiano Marcelino, *Historias* XXXI 2,24.

[20] J. Lindblom, «Lot-casting in the Old Testament», *VT* 12 (1962) 164-178.

[21] Cicerón, *Sobre la adivinación* II, 41.

a través de oráculos *(cresmología)*. De las tres, la más importante desde un punto de vista bíblico es la tercera. Por otra parte, Grecia aporta un material muy abundante que ayuda a comprender algunas reacciones humanas ante las profecías. Por eso, la sección de los oráculos estará mucho más desarrollada que las anteriores.

a) *Oniromancia* [22]

«Tú has sido el primero que ha dado valor al signo divino que encierra mi sueño», dice la reina al Coro en *Los persas* de Esquilo (v. 226). Efectivamente, desde tiempos antiguos se ha considerado que los sueños encierran un signo de los dioses.

En el Poema de Gilgamés, una de las creaciones literarias más potentes y antiguas de la humanidad, es a través de un sueño como se hace saber a Enkidu la inminencia de su muerte. Hablando con Gilgamés, le dice:

> Oye, amigo mío, el sueño que he visto esta noche.
> Los cielos rugían y la tierra les respondía.
> En medio estaba yo, allí.
> Había un hombre de rostro sombrío (...).
> Me cogió por la punta de los pelos, me dominó.
> Yo intentaba golpearlo, pero él saltaba como con una cuerda (...).
> Me cogió y me arrastró a la casa de las tinieblas,
> la morada de Irkalla, a la casa de entrar y no salir,
> al camino de ir y no volver,
> a la casa cuyos moradores están privados de luz,
> donde se alimentan de polvo
> y su único alimento es el barro... [23].

Permaneciendo en el ámbito mesopotámico, en un sueño se aparece el dios Ningirsu a Gudea y le ordena construir un templo. En un sueño se aparece Marduk a Nabonido para ordenarle que construya un templo en Harrán. Y no solo a individuos. Incluso a todo el ejército se aparece en sueños la diosa Istar de Arbela cuando tiene que cruzar el río Idide en Elam [24].

[22] En el siglo II de nuestra era, ARTEMIDORO escribió un extenso tratado sobre *La interpretación de los sueños*, traducido al castellano por Elisa Ruiz García, Gredos (Biblioteca Clásica), Madrid 1989. Desde un punto de vista moderno, ofrece una panorámica muy amplia la obra *Les songes et leur interprétation. Egypte ancien. Babylonie. Israël. Canaan. Peuples altaïques. Hittites. Cambodge. Persans. Kurde. Japon. Inde. Islam. Chine* (Sources Orientales II), París 1959.

[23] *Gilgamés*, Tabla VII, col. IV, versos 14ss. Traducción de F. Malbran-Labat (DTB 7), Verbo Divino, Estella 1983.

[24] Ejemplos citados por F. SCHMIDTKE, «Träume, Orakel und Totengeister als Künder der Zukunft in Israel und Babylonien», *BZ* 11 (1967) 240-246.

En ambiente griego también se concede gran valor a los sueños. De uno de ellos se sirve Zeus para perjudicar a Agamenón y a los aqueos[25]. Y Heródoto recoge diversos ejemplos en sus *Historias*[26].

A veces, los sueños son más simbólicos, y se prestan a falsas interpretaciones. Por ejemplo, Ciro, después de atravesar el río Araxes con su ejército, «al caer la noche y mientras dormía tuvo la siguiente visión. Creyó ver en sueños al mayor de los hijos de Histaspés [Darío] con alas en los hombros, y que con la sombra de una de ellas cubría Asia y con la otra Europa»[27]. Ciro dedujo que Darío conspiraba contra él. Pero se equivocaba: «la divinidad le estaba prediciendo que él iba a morir allí, en aquel país, y que su reino recaería en Darío». La culpa fue de Ciro por meterse a interpretar sus propios sueños. Por eso, la mayoría de los reyes dedican parte del presupuesto nacional a mantener un grupo de adivinos, magos, astrólogos y agoreros, que les interpreten sus sueños como es debido.

Dentro del Antiguo Testamento, el material es abundantísimo, comenzando por el Génesis. Curiosamente, el primer caso que se registra no es de un patriarca, sino el de Abimélec, rey de Guerar, al que Dios le avisa en sueño que deje a Sara (Gn 20,3). Un sueño llevará a Jacob, según la tradición, a fundar el santuario de Betel (Gn 28,11-16). Y los sueños de distintos personajes jalonan la historia de José: los suyos propios, que presagian su superioridad sobre los hermanos (Gn 37), los del copero y el panadero (Gn 40) y los del Faraón (Gn 41).

Pero uno de los casos más simpáticos y significativos del valor de los sueños lo tenemos en los relatos de Gedeón. Dios habla con el protagonista y le asegura que entrega en sus manos el campamento enemigo. Una palabra tan inmediata de Dios parece motivo suficiente de confianza. Sin embargo, el Señor añade: «Si no te atreves, baja con tu escudero Furá hasta el campamento. Cuando oigas lo que dicen, te sentirás animado a atacarlos» (Jue 7,10). Y lo que escuchará Gedeón es el relato del sueño tenido por un centinela, y la interpretación que le da un compañero.

> Mira lo que he soñado: una hogaza de pan de cebada venía rodando contra el campamento de Madián, llegó a la tienda, la embistió, cayó sobre ella y la revolvió de arriba abajo.
>
> El otro comentó:
>
> —Eso significa la espada del israelita, de Gedeón hijo de Joás.

[25] Homero, *Ilíada* II, 1-37.

[26] Heródoto, *Historias* I, 34ss.

[27] Heródoto, *Historias* I, 209.

Y la historia termina con estas curiosas palabras: «Cuando Gedeón oyó el sueño y su interpretación, se prosternó» (v. 15). En ese momento siente ya la confianza suficiente para atacar al enemigo.

Pero el sueño puede cumplir también una función más amplia, desvelar todo el curso de la historia. Es lo que ocurre en el libro de Daniel, donde el rey Nabucodonosor tiene dos importantes visiones sobre el sentido de la historia y el dominio absoluto de Dios (Dn 2 y 4), y el mismo Daniel tiene otro sueño paralelo (Dn 7). También aquí, como en la historia de José y en la mentalidad habitual del Antiguo Oriente, se reconoce que la persona normal no puede interpretar los sueños. En este caso, ni siquiera los especialistas babilonios. Solo Daniel tiene la sabiduría especial que Dios concede (Dn 2,27-28).

Si el sueño normal puede ofrecer un simple presagio, o una orden de los dioses, el sueño tenido en un santuario se considera fuente de bendición. Por eso se acude al templo para tenerlos (incubación)[28]. Dentro del Antiguo Testamento, el caso más claro sería el de Salomón al comienzo de su reinado. Cuando acude a la ermita de Gabaón a ofrecer sacrificios, el Señor se le aparece aquella noche en sueños (1 Re 3,5). El hecho de que tenga lugar en el santuario hace pensar que se trata de un caso de incubación.

A nivel de práctica popular, es posible que exista una referencia a la incubación en Is 65,4. Hablando el profeta de una serie de prácticas idolátricas, denuncia a ese pueblo «que se agachaba en los sepulcros y pernoctaba en las grutas». Comenta Oesterley: «Acudiendo a la tumba y pasando allí la noche se pensaba que el espíritu del difunto se aparecería al durmiente en un sueño y que daría de este modo la información o el consejo deseados»[29].

Con lo anterior, hemos pasado a un aspecto muy importante del Antiguo Testamento. Los sueños, tan estimados a veces como medio de revelación divina, suscitan en otros casos muchas reservas e incluso fuertes críticas.

En el debate que se plantea entre Moisés y sus hermanos, Dios sanciona con carácter programático: «Cuando hay entre vosotros un profeta del Señor, me doy a conocer a él en visión y le hablo en sueños; no así a mi siervo Moisés, el más fiel de todos mis siervos. A él le hablo cara a cara; en presencia y no adivinando contempla la figura del Señor» (Nm 12,6-8). Sueños y visiones son considerados un medio secundario de revelación frente al contacto directo, cara a cara. Por otra parte, este medio, como cualquier otro, puede ser manipulado por el falso profeta. Así lo denuncia Jeremías (23,25; 29,8).

[28] HERÓDOTO, *Historias* II, 141 cuenta el caso del sacerdote egipcio Setón.

[29] W. O. E. OESTERLEY, *Immortality and the Unseen Worl*, SPCK, Londres 1930, p. 140. De hecho, esta conducta la consigna Heródoto entre los nasamones, uno de los grupos que habitaban Libia: «El arte adivinatorio lo practican acudiendo a los sepulcros de sus antepasados, sobre los que se acuestan después de haber implorado su asistencia; y la visión que tengan en sueños determina su conducta» (*Historias* IV 172,3).

b) *Necromancia* [30]

La consulta a los muertos para obtener de ellos la información deseada es un fenómeno bastante extendido en el mundo antiguo. Según el testimonio de la Biblia, se encuentra entre los cananeos (Dt 18,9-11), los egipcios (Is 19,3) y los mismos israelitas (1 Sm 28,3-25; 2 Re 21,8; Is 8,19; 65,4). También se halla entre babilonios, persas, griegos, romanos y otros pueblos. Esta práctica quizá se deba a la creencia popular de que los difuntos no solo sobreviven después de muertos, sino que tienen poderes sobrenaturales de conocimiento [31]. Por otra parte, se supone que les interesan mucho los asuntos de las personas con las que convivieron.

Uno de los ejemplos más famosos es el de la consulta de Saúl a la pitonisa de Endor, para que evoque al espíritu de Samuel. La batalla con los filisteos es inminente. Saúl ha consultado a Dios por medio de sueños, del *urim* y de profetas. Ninguno de los tres procedimientos ha servido para obtener respuesta. Como último recurso, acude a la necromancia, aunque él mismo ha prohibido esa práctica con anterioridad (1 Sm 28,3).

Ante todo, es preciso buscar a una nigromante, una mujer «dueña de un *'ôb*». En cualquier hipótesis que se acepte sobre esta difícil palabra [32], la mujer tiene aparentemente la capacidad de evocar a cualquier difunto que le pidan, como lo demuestra su pregunta: «¿a quién quieres que te evoque?» (v. 11). El relato, tan minucioso en otros aspectos, silencia totalmente la técnica empleada por la mujer para evocar al muerto. Inmediatamente, sin más trámites, ve subir al espíritu *('elohîm)* [33]. Solo ella lo ve, Saúl debe confiar en su palabra, y una descripción tan vaga como la de «un anciano envuelto en un manto» basta para convencerlo de que se trata de Samuel. Con

[30] García de la Fuente, *La búsqueda...*, pp. 321-324; más bibliografía en H. A. Hoffner, «Second Millenium Antecedents to the Hebrew 'ôb», *JBL* 86 (1967) 385-401; Íd., *'ôb*: TWAT I (1973) 141-145; J. Lust, «On Wizards and Prophets», en D. Lys (ed.) *Studies on Prophecy*, pp. 133-142.

[31] E. O. James, *The Ancient Gods: the history and diffusion of religion in the ancient Near East and the Eastern Mediterranean,* Weidenfeld and Nicolson, Londres 1960, p. 188.

[32] ¿Qué es un *'ôb*? Unos lo consideran el *espíritu del muerto*, que reposa con él en el seol o en su tumba. Para otros, se trata de un *instrumento* utilizado para conjurar a los difuntos o practicar la magia; aducen que Saúl «apartó» *(hesîr)* del país los *'obôt* y *yidde'onîm*; que Manasés «hizo» *'obôt* (2 Re 21,6) y Josías los «quemó» (2 Re 23,24). Lust, en un artículo muy documentado, vuelve a insistir en que *'obôt* designa originariamente el espíritu de los padres muertos que viven en el mundo inferior (cf. n. 30).

[33] Según Jirku, hay tres términos en el AT para referirse al espíritu de los muertos: *'elohîm* (1 Sm 28; Is 8,19), *'ittim* (Is 19,3) y *refa'îm* (Is 26,14.19; Sal 88,11; Is 14,9; Job 26,5; Prov 2,18; 9,18; 21,16). «Los *elohîm* pueden subir a la tierra, a los *ittim* se les puede preguntar por el futuro, pero los *refaim* no vuelven a este mundo» (cf. A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im AT*, Deichert, Leipzig 1912, p. 14). H. Wohlstein, «Zu den altisraelitischen Vorstellungen von Toden- und Ahnengeistern», *BZ* 5 (1961) 30-38 divide este tema en dos apartados: espíritus de los difuntos (Totengeister), donde estudia *'obôt*, *yidde'onîm*, *'elîlîm*, *'ittîm* y *'elohîm*; y espíritus de los antepasados (Ahnengeister), donde estudia los *terafîm*.

esto llegamos al punto culminante: cuando el hombre se siente olvidado de Dios, acude a un difunto «para que me digas lo que debo hacer» (v. 15).

Entre los ejemplos que suelen aducirse de consultas clásicas a los difuntos, el que mejor entra en esta categoría es el caso contado por Heródoto a propósito de Periandro, bastante menos trágico que el de Saúl[34]. Los otros casos que se aducen sirven para confirmar lo extendido de esta práctica, pero son generalmente invenciones de los autores como recurso literario. Por otra parte, dado el carácter sobrehumano y sobrecogedor de la consulta a los muertos, no es raro que la necromancia haya desempeñado una importante función entre poetas y dramaturgos[35].

Quizá encaje en este contexto un objeto enigmático usado en el arte adivinatorio por los israelitas: el *terafim*. En Ez 21,26 se dice que Nabucodonosor lo consultó antes de atacar a Jerusalén. Y por Zac 10,1-2 sabemos que se impetraba de él la lluvia, en el contexto de prácticas adivinatorias y mágicas para obtenerla[36], cosa que resulta tan pecaminosa como pedírsela a Baal. De hecho, en 1 Sm 15,23 el *terafim* aparece en paralelo al pecado de adivinación.

Resulta imposible concretar qué era el *terafim*[37] y cómo se lo consultaba. Pero hay algunos detalles curiosos: cuando Raquel marcha con Jacob hacia Canaán, roba a su padre Labán su *terafim* (Gn 31,19.34.35). Siglos más tarde, un tal Micá, originario de la serranía de Efraín, se hizo un *efod* y un *terafim*, consagró sacerdote a uno de sus hijos y dispuso de una especie de capilla privada. Finalmente, Mical, la esposa de David, para que los soldados de Saúl no descubran que ha huido, «puso un *terafim* en la cama».

Una buena forma de conjugar los datos anteriores es considerar el *terafim* como una especie de dios familiar (al estilo de los penates de los romanos), o como el equivalente israelita al *tarpis* de los hititas y a los *sedu* y *lamassu* de los mesopotamios. Es decir, espíritus o genios, que a veces se manifiestan como bienhechores y otras como perjudiciales. Igual que los *sedu* y *lamassu* significaron al principio espíritus y, más tarde, imágenes, lo mismo pudo ocurrir con *tarpis* entre los hititas y con *terafim* en Israel. Por otra parte, el invocar a dioses familiares o espíritus protectores en el contexto de la adivinación no tiene nada de extraño, sobre todo si recordamos la estrecha relación que muchas veces existe entre adivinación y magia.

[34] HERÓDOTO, *Historias* V 92 E 2-4.

[35] Véase HOMERO, *Odisea*, X 486-496; XI 1-138; ESQUILO, *Los Persas*, 610-619; LUCANO, *La Farsalia* VI 422ss.

[36] «Implorad al Señor las lluvias tempranas y tardías, que el Señor envía los relámpagos y los aguaceros, da pan al hombre y hierba al campo. En cambio, los *terafim* prometen en vano, los agoreros ven falsedades, cuentan sueños fantásticos, consuelan sin provecho».

[37] Cf. GARCÍA DE LA FUENTE, *La búsqueda...*, pp. 243-246 y la importante n. 130 de la p. 261, donde indica abundante bibliografía y resume las principales opiniones.

c) *Oráculos*

Aunque en Mesopotamia se recurre habitualmente a la adivinación inductiva, que es con mucho la más estimada, en Israel y Grecia las formas más frecuentes y dignas de conocer la voluntad divina es consultar el oráculo, donde signos y portentos quedan sustituidos por la palabra, a veces enigmática, pero palabra, al fin y al cabo, como la de los hombres. Ofrezco a continuación un catálogo de las diversas circunstancias en que se consultaba el oráculo, ilustrándolo con numerosos ejemplos.

1) La elección del jefe o del monarca. Cuenta Heródoto [38] que Candaules, rey de Sardes, se sentía tan orgulloso de la belleza de su mujer que quería convencer de ello a su mejor amigo, Giges. El lector imagina fácilmente que la historia termina mal. Peor incluso: le costará a Candaules la vida, y Giges lo sucederá en el trono de Lidia. Pero es lógico que no todos los lidios estuviesen de acuerdo en aceptar como rey al usurpador. Para resolver el problema se decide consultar el oráculo de Delfos. «Los partidarios de Giges y el resto de los lidios convinieron en que, si el oráculo prescribía que él fuera rey de los lidios, en ese caso reinaría; pero, de lo contrario, restituiría el poder a los heráclidas. Y, efectivamente, el oráculo lo prescribió y así Giges se convirtió en rey. Sin embargo, la Pitia añadió que los heráclidas cobrarían venganza en el cuarto descendiente de Giges. De este vaticinio los lidios y sus reyes no hicieron caso alguno, hasta que, a la postre, se cumplió» [39].

Este texto de Heródoto está lleno de curiosas enseñanzas. El pueblo que acepta a un rey por un oráculo desconfía luego del cumplimiento de ese oráculo en la cuarta generación. Pero lo que nos interesa ahora es la relación del oráculo con el nombramiento de un monarca. Tenemos ejemplos parecidos a propósito de los lacedemonios, los cireneos, los doloncos, de Sábaco y de los doce monarcas que se dividieron el poder de Egipto.

El lector de la Biblia está acostumbrado a este dato. Cuando el pueblo de Israel desea instaurar la monarquía acude al profeta Samuel para que elija, en nombre de Dios, a la persona adecuada (1 Sm 8), que será Saúl. Su sucesor, David, también contó con el apoyo de Samuel para hacerse con el trono (al menos así lo dice 1 Sm 16,1-14). Será otro profeta, Natán, quien garantice a David la permanencia de su dinastía. Y un profeta, Ajías de Siló, quien termine con la unidad del reino a la muerte de Salomón y dé paso a una nueva dinastía en el norte. Los norteños, con su amor a las revueltas y cambios dinásticos, darán bastante trabajo a los profetas. Y, si ocurren los cambios sin consultarlos, estos protestan airadamente en nombre de Dios.

[38] Heródoto, *Historias* I, 8-13.
[39] Heródoto, *Historias* I, 13.

2) La guerra. Dentro de este ámbito político, un caso muy atestiguado de consulta oracular es el de la guerra. Creso, antes de comenzar la lucha contra los persas, se dedica a consultar los oráculos de Grecia y de Libia[40]. Consultas parecidas las realizan los tebanos, los lacedemonios y los cretenses. Pero en este contexto de oráculos relacionados con la guerra son fundamentales los dos dirigidos a los atenienses antes de la lucha con los persas[41]. Son de enorme interés para comprender la función de los oráculos en el mundo griego y en el mundo del Antiguo Testamento. Por eso merece la pena recordarlos con más detenimiento.

Ante la amenaza que supone el ejército persa, los atenienses envían a consultar el oráculo de Delfos. «Y, cuando tras haber realizado en el recinto sagrado las ceremonias rituales, los consultores entraron en el *mégaron* y tomaron asiento, la Pitia, cuyo nombre era Aristonice, les dictó el siguiente vaticinio: "¡Desdichados! ¿Por qué permanecéis inactivos? ¡Huye al fin del mundo y abandona tus casas y de tu circular ciudad los eminentes baluartes... Abandonad, pues, este lugar sagrado y, ante las desgracias, comportaos con entereza." Al oír estas palabras, los consultores atenienses se quedaron sumamente desolados».

Acontece entonces algo curioso. Un ciudadano delfio de los más reputados aconseja a los consultores que cojan ramos de olivo y vuelvan al santuario para hacer una nueva consulta. Ahora no se tratará de conocer el futuro, sino de que el dios cambie el futuro. Los atenienses le obedecen y suplican con estas palabras: «Señor, danos algún vaticinio más favorable sobre nuestra patria en consideración a estos ramos de olivo con que nos hemos presentado ante ti». Entonces, la profetisa les dicta un segundo vaticinio, algo más favorable. Pero no acaban aquí los problemas. Los consultores tienen el oráculo. Con él vuelven a Atenas. Pero, ¿qué significa exactamente? Sobre todo, esa extraña frase de que Zeus concederá a la ciudad «un muro de madera, único —pero inexpugnable— baluarte, que la salvación supondrá para ti y para tus hijos». ¿Cuál es ese muro de madera? Los intérpretes de vaticinios no se ponen de acuerdo. Predominan dos teorías totalmente opuestas: según una, se trata de la acrópolis; según otra, de las naves. Según la primera, hay que refugiarse en aquel recinto; de acuerdo con la segunda, hay que embarcarse. Los defensores de la salvación naval se encuentran, sin embargo, con otro problema: los versos finales: «¡Ay, divina Salamina! ¡Que tú aniquilarás a los frutos de las mujeres...!» «Debido a estos versos, la interpretación de quienes sostenían que el muro de madera aludía a las naves resultaba confusa, pues los intérpretes de vaticinios los ex-

[40] HERÓDOTO, *Historias* I, 46ss.

[41] HERÓDOTO, *Historias* VII, 139,2-145,1.

plicaban en el sentido de que, si se aprestaban para librar una batalla naval, serían irremediablemente derrotados en aguas de Salamina». Es entonces cuando interviene Temístocles, afirmando que esta interpretación no es correcta. El oráculo no se refiere a la derrota de los atenienses, sino a la de los persas. Por eso no dice «¡Ay, funesta Salamina!», sino «¡Ay, divina Salamina!»

Es un largo camino el recorrido por los atenienses desde la primera consulta hasta la decisión final. Ni siquiera en el último momento tenemos la certeza plena de que los atenienses estén acertando. Así se comprenden las palabras con que comienza Heródoto todo el relato: «Los terribles oráculos que les llegaron procedentes de Delfos, y que los llenaron de pánico, no los indujeron a abandonar Grecia, sino que permanecieron en su patria y se atrevieron a resistir al invasor en su territorio»[42]. Esa ambivalencia entre la necesidad de consultar el oráculo y la capacidad de no hacerle caso es típica de muchos relatos y refleja un aspecto muy interesante para comprender la actitud de israelitas y judíos ante sus profetas.

Porque en Israel ocurría lo mismo. Naturalmente, no en tiempos de Moisés, Josué y los Jueces, porque estos tenían línea directa con Dios y no precisaban consultar a nadie. Pero los reyes pertenecen a una época distinta, más profana, de segunda categoría. Antes de la batalla es preciso saber si Dios lo permite. Y si el rey no se acuerda de consultar al Señor, el sacerdote se encarga de recordárselo, como ocurre en el caso de Saúl (1 Sm 14,36-37). David, más piadoso, no se olvida de consultar: «¿Puedo atacar a los filisteos? ¿Me los entregarás?» (2 Sm 5,19). La respuesta es la deseada: «Atácalos, que yo te los entrego». Poco después, en un nuevo conflicto con los filisteos, la respuesta divina es más detallada, incluyendo incluso la táctica a seguir: «No ataques. Rodéalos por detrás, y luego atácalos frente a las moreras. Cuando sientas rumor de pasos en la copa de las moreras, lánzate al ataque, porque entonces el Señor sale delante de ti a derrotar al ejército filisteo» (2 Sm 5,23-24).

El rey Ajab de Israel disponía para estos menesteres de unos cuatrocientos profetas, capitaneados por un tal Sedecías. No debía de estar muy convencido de su utilidad, porque está dispuesto a conquistar Ramot de Galaad sin consultarlos. Pero Josafat de Judá, que lo acompaña en este caso, insiste en que se consulte antes el oráculo del Señor. La consulta es a través de los mencionados profetas y con esta sencilla pregunta: «¿Puedo atacar a Ramot de Galaad o lo dejo?» Y la respuesta es igual de breve y sencilla: «Vete. El Señor se la entrega al rey». Naturalmente, el jefe de la cofradía de profetas, con ánimos de distinguirse de sus subordinados, sabe dar más

[42] Heródoto, *Historias* VII, 139,6. El paralelismo con la actitud de los jerosolimitanos durante la revuelta final contra Babilonia es notable. Tampoco ellos hacen casos a los oráculos del profeta Jeremías que los invita a la rendición y a huir.

emoción al mensaje. Se procura unos cuernos de hierro y proclama: «Así dice el Señor: Con estos acornearás a los sirios hasta acabar con ellos». No ocurre aquí como en el caso de la Pitia de Delfos. No hay ambigüedad alguna en el mensaje. Otra cosa es que acierten. Efectivamente, se equivocan, y el rey de Israel morirá en la batalla. Pero la culpa es suya, por no hacer caso a un verdadero profeta, Miqueas ben Yimlá, que le advierte de la trampa que le están tendiendo los falsos profetas.

3) Salud y enfermedad. No pensemos que el oráculo de Delfos o los profetas de Israel solo se preocupan de política. Salud y enfermedad son temas que provocan frecuentes consultas. Un bisnieto de Giges, Aliates, cayó enfermo. «Y como su enfermedad se iba prolongando, envió delegados a Delfos (...) para consultar al dios sobre su enfermedad»[43]. El oráculo de Buto, en Egipto, cumple una función parecida, como lo demuestra el caso de Ferón, hijo de Sesostris, que lo consulta cuando queda ciego[44].

También en la Biblia está atestiguada la costumbre de consultar un oráculo en caso de enfermedad. Los dos primeros ejemplos son contradictorios. Un rey de Israel, Ocozías, manda consultar a Baal Zebub, dios pagano de Ecrón (2 Re 1). Y un pagano, el rey Benadad de Siria, manda consultar a Yahvé a través de Eliseo (2 Re 8,7ss.). Fuera de esta diferencia fundamental, los dos hacen la misma pregunta: «¿Me curaré de esta enfermedad?» No creo que la consulta esté motivada por una simple curiosidad intelectual. Ningún enfermo se tomaría esta molestia para escuchar: «no te curarás». Aunque no se diga expresamente, la consulta solo tiene sentido como forma de congraciarse al dios y obtener de él la salud.

En este sentido, las tradiciones anteriores podemos completarlas con lo que se cuenta sobre la enfermedad del rey Ezequías. Cuando cae gravemente enfermo, se presenta ante él el profeta Isaías. Que sepamos, nadie lo ha llamado. Viene por orden de Dios a echarle al monarca un jarro de agua fría: «Así dice el Señor: Haz testamento, porque vas a morir sin remedio y no vivirás». Ezequías pide llorando que se le alargue la vida, y el Señor lo cura mediante la actuación del profeta, que aplica a la herida un emplasto de higos, al mismo tiempo que ofrece un milagro como garantía de la curación (Is 38,1-8).

4) Otras desgracias. Muy relacionado con el tema de la enfermedad está el de las otras desgracias que pueden abatirse sobre los individuos o los pueblos. La mentalidad oficial es que se deben a alguna falta cometida. El problema es saber de qué falta se trata y cómo puede repararse. Aquí es donde interviene el oráculo.

[43] HERÓDOTO, *Historias* I, 19,2.

[44] HERÓDOTO, *Historias* II, 111.

Los agileos constataron consternados que cualquier persona, bestia de carga o rebaño que pasaba por determinado sitio fuera de su ciudad quedaba automáticamente tullido e impotente. La respuesta la conocían en parte: en aquel lugar habían lapidado a un grupo de prisioneros foceos. «Entonces, con ánimo de reparar su falta, los agileos despacharon emisarios a Delfos. Y la Pitia les ordenó hacer las ceremonias que todavía en la actualidad realizan los agileos; en efecto, ofrecen a los foceos espléndidos sacrificios y celebran en su honor un certamen gimnástico y ecuestre»[45].

Algo parecido le ocurre a los pelasgos. Después de haber raptado a algunas mujeres áticas y de haber tenido hijos de ellas, decidieron matar a los hijos y a sus madres. A partir de entonces, «la tierra dejó de dar fruto a los pelasgos, y sus mujeres y rebaños no eran fecundos como antes. Entonces, ante el hambre y la esterilidad que padecían, enviaron emisarios a Delfos para solicitar algún remedio contra las calamidades que les aquejaban. La Pitia les aconsejó que diesen a los atenienses las satisfacciones que estos últimos determinaran personalmente»[46].

Los tereos, después de soportar siete años de sequía consultan a Delfos y el oráculo les responde que su pecado es no haber colonizado Libia[47].

Los cnidios, que viven en una pequeña península, deciden convertirla en isla para evitar posibles invasiones; pero las obras les acarrean grandes desgracias, consultan al oráculo de Delfos y la Pitia, compadecida de ellos, les habla esta vez en trímetros y de forma clara, preludiando la mentalidad de los consejeros de Felipe IV[48]:

> «No fortifiquéis ni excavéis el istmo,
> pues Zeus lo hubiera hecho isla, si hubiese querido».

Conocemos también otras desgracias en las que se consulta el oráculo: los de Epidauro porque su territorio no da fruto alguno[49]; los miembros de la tribu de los Egidas porque no viven mucho tiempo[50]; los apolonios porque sus rebaños dejaron de ser fecundos y la tierra tampoco les daba fruto[51].

En la Biblia tenemos casos semejantes. En el reinado de David hubo hambre durante tres años consecutivos. No era raro en aquellos tiempos, a

[45] Heródoto, *Historias* I, 167,1-2.

[46] Heródoto, *Historias* VI, 139.

[47] Heródoto, *Historias* IV, 150-151.

[48] Consultados sobre la posibilidad de unir el Tajo y el Manzanares para hacer a este último navegable hasta Madrid respondieron negativamente, aduciendo que si Dios hubiese querido que estuviesen unidos lo habría hecho él mismo.

[49] Heródoto, *Historias* V, 82.

[50] Heródoto, *Historias* IV, 149,2.

[51] Heródoto, *Historias* IX, 93.

causa de las típicas sequías mediterráneas. Pero este es nuestro punto de vista moderno. David piensa que puede haber por medio algún pecado, y decide consultar al Señor. La respuesta no se hace esperar: «Saúl y su familia están todavía manchados de sangre por haber matado a los gabaonitas» (2 Sm 21,1). Un antiguo pecado de Saúl justifica la desgracia presente. La solución, como en algunos casos constatados en Grecia, será resarcir a los perjudicados. Y la indemnización será sangrienta, porque los gabaonitas afirman sin rodeos: «Un hombre quiso exterminarnos, y pensó destruirnos y expulsarnos del territorio de Israel. Que nos entreguen siete de sus hijos varones y los colgaremos en honor de Yahvé, en Gabaón, en la montaña del Señor» (2 Sm 21,5-6). Así se hace, y «Dios se aplacó con el país» (2 Sm 21,14)[52].

Otro día, David tuvo una mala idea. De acuerdo con el segundo libro de Samuel se la inspiró Dios (2 Sm 24,1). Según Crónicas se la inspiró el Satán (1 Cro 21,1). Nosotros diríamos que se la inspiró su propio orgullo. La idea fue hacer un censo de todo el pueblo para saber de cuántos soldados podían disponer. Como consecuencia de este pecado de orgullo, el pueblo sufre una epidemia de peste, que provoca la muerte de setenta mil hombres. David suplica que termine la mortandad. Y es entonces cuando habla Dios a través del profeta Gad, ordenando al rey que compre la era de Arauná y construya allí un altar. En cuanto se ofrecen en él holocaustos y sacrificios de comunión, «el Señor se aplacó con el país y cesó la mortandad en Israel» (2 Sm 24,25).

5) Colonizaciones. Es también frecuente, casi obligado, consultar el oráculo cuando iba a tener lugar una colonización. «¿Qué colonia envió jamás Grecia a Eolia, Jonia, Asia, Sicilia o Italia sin consultar primero al oráculo Pitón, Dodonio o Ammón?»[53]. El oráculo encomienda a los lacedemonios colonizar una isla[54]. Fruto de estas consultas es la fundación de algunas ciudades, como Alalia, en Córcega, o la que deberán fundar los tereos en Libia.

Esta idea de que Dios debe aprobar y bendecir los viajes aparece en las tradiciones patriarcales, donde es Yahvé quien decide las andanzas y peregrinaciones con una orden directa al interesado. «Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré», le dice a Abrahán (Gn 12,1). «Pasea

[52] Ante tamaña exigencia, parece lógico que David hubiese vuelto a consultar al Señor. No lo hace, porque esta petición de los gabaonitas le viene como anillo al dedo para eliminar al resto de la familia de Saúl. Advertimos aquí un serio problema moral, el de la manipulación de la palabra y de la voluntad de Dios a través de los oráculos. Pero ahora lo que nos interesa es subrayar la función de la consulta a Dios en determinadas circunstancias.

[53] CICERÓN, *Sobre la adivinación*, I, 2. Sobre el tema, véase M. LOMBARDO, «La concezione degli antichi sul ruolo degli oracoli nella colonizzazzione», en *Ricerche sulla colonizzazzione greca*: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa 1972, pp. 63ss.

[54] HERÓDOTO, *Historias* IV, 178.

el país a lo largo y a lo ancho, que te lo voy a dar» (Gn 13,17). Y a Jacob: «Levántate, sal de esta tierra y vuelve a tu tierra nativa» (Gn 31,13). «No temas bajar a Egipto, que allí te convertiré en un pueblo numeroso» (Gn 46,3).

Por eso, en momentos posteriores, cuando ya Dios no habla de forma directa, hay que consultarlo para saber su opinión. Los israelitas, que no tienen tanto territorio que colonizar como los griegos, ni mucho menos expediciones marítimas, no precisan tantos oráculos. Pero tenemos dos casos interesantes. El primero, cuando los danitas emigran hacia el norte en busca de territorio. En una de las etapas, una avanzada de la tribu descubre a un levita encargado de la capilla particular de Micá. Inmediatamente le piden al sacerdote: «Consulta a Dios a ver si va a salirnos bien este viaje que estamos haciendo». Y la respuesta es: «Id tranquilos. El Señor ve con buenos ojos vuestro viaje» (Jue 18,5-6). El segundo ejemplo tiene como protagonista a David. También él consulta a Dios cuando piensa dejar su vida de bandolero itinerante para asentarse en un lugar:

> —¿Puedo ir a alguna ciudad de Judá?
> El Señor le respondió:
> —Sí.
> David preguntó:
> —¿A cuál debo ir?
> Respondió:
> —A Hebrón (2 Sm 2,1).

En este último ejemplo es interesante advertir la diferencia con los oráculos griegos. «Al oráculo délfico no solía preguntársele a qué lugar había que dirigir una expedición colonizadora, sino si aprobaba el proyecto de fundar una colonia en un lugar que previamente se le indicaba»[55]. David, en cambio, pregunta por una región muy concreta, y el oráculo le indica incluso la ciudad en la que debe instalarse. Por desgracia, no sabemos qué procedimiento se usaba para lograr una información tan exacta, aunque casi seguro se trata de una consulta a través del sacerdote.

6) Otras circunstancias. Además de lo anterior, hay otras muchas posibilidades de consulta. Por ejemplo, los habitantes de Cime se vieron un día en grave apuro. Había venido a refugiarse entre ellos un enemigo de Ciro, Pactias. Acoger a un fugitivo es una norma esencial. Pero no tardan en llegar quienes piden que lo entreguen por orden de Ciro. ¿Qué se hace? ¿Pecar contra la hospitalidad y acarrearse el castigo de los dioses, o arriesgarse al castigo del rey? «Los cimeos, para asesorarse, decidieron referir el caso al dios de los Bránquidas, pues había allí un oráculo establecido desde anti-

[55] C. Schrader, n. 179 a Heródoto, *Historias*, Libro V.

guo, que solían consultar todos los jonios y eolios»[56]. Este dios, nada menos que Apolo, ordena que entreguen a Pactias. Intentará Aristódico que el dios cambie su oráculo tendiéndole una trampa. Apolo se mantiene en sus trece, no porque tenga nada contra Pactias, sino porque está harto de los cimeos y de su impiedad. Al final, como ocurre tantas veces en el mundo profético, los cimeos hacen lo que les da la gana: envían a Pactias a Mitilene y se quitan el problema de en medio.

Por completar esta lista, indicaremos que se consulta al oráculo para saber si se salvará la ciudad; qué hacer con los tesoros sagrados amenazados por la guerra; si está permitido castigar a alguien; si son suficientes las ofrendas hechas al dios después de la victoria; si está permitido usar nombres de dioses aprendidos de otros pueblos; si se mantendrá una época de prosperidad[57]; cómo indemnizar por una grave falta cometida; incluso historias tan descabelladas como la de la pretendida aparición de Aristeas merece una consulta al oráculo[58].

En cuanto a los particulares, además de los casos de enfermedad que indicamos antes, algunos preguntan si tendrán hijos[59]; qué se hace con un hijo mudo; si tendrán éxito en una campaña militar; si su monarquía será duradera; sobre la vuelta a la patria después del destierro; lo que le ocurrirá después de muerto; incluso casos de venganza se consultan. Y, para que no falte hasta la menor posibilidad, uno llega a preguntar al dios si puede apropiarse de cierta cantidad de dinero ajeno mediante perjurio.

4. Oráculos no pedidos

En todos los casos anteriores se trata de consultas hechas por pueblos o individuos; de ellos parte la iniciativa. Pero existe otra posibilidad: que el oráculo sea dado por el dios sin haber sido consultado. El que se trate en ocasiones de hechos fantasiosos no resta valor a la idea de fondo, que encontramos ya en la antigua ciudad mesopotámica de Mari y que compartirán más tarde griegos y hebreos.

En Mari, por ejemplo, se presenta al gobernador un personaje y le dice: «El dios me ha enviado; apresúrate a escribir al rey para que se dediquen los

[56] HERÓDOTO, *Historias* I, 157.

[57] Los sifnios (HERÓDOTO, *Historias* III, 57,3). La respuesta de la Pitia es un caso maravilloso de oscuridad: «Mirad, cuando en Sifnos blanco sea el pritaneo, / y blanco el friso del ágora, justo entonces se requiere una persona astuta, / para protegerse de una lígnea emboscada y de un heraldo rojo». Con razón añade Heródoto que «este oráculo no fueron capaces de comprenderlo ni en aquel mismo momento ni a la llegada de los samios» (II, 58,1).

[58] HERÓDOTO, *Historias* IV, 14-15.

[59] HERÓDOTO, *Historias* V, 92 B 2. Este es también posiblemente el objeto de la consulta de Tisámeno «relativa a su descendencia» (IX, 33).

sacrificios funerarios a los manes de Yadjun-lin [60]. Esto es lo que el *mahhu* me ha transmitido, y lo comunico a mi señor. Mi señor hará lo que mejor le parezca...». En otra ocasión, un profeta habla a propósito de una puerta que se pensaba construir: «Esta puerta no la podéis construir... No habrá éxito».

O, con palabras muy parecidas a los profetas de Israel, se dice: «Mediante oráculos, Adad, el señor de Kallasu, ha hablado de este modo: ¿No soy yo Adad, el señor de Kallasu, el que lo ha criado sobre mis rodillas y el que lo ha llevado al trono de la casa de su padre? Después de haberlo llevado al trono de la casa de su padre, le di también una residencia. Ahora bien, así como lo he llevado a la casa de su padre, así también puedo quitarle Nijlatum de su mano. Si él no la entrega, yo soy el dueño del trono, del país y de la ciudad, y lo que le he dado se lo puedo quitar. Por el contrario, si cumple mis deseos, le daré tronos y más tronos, casas y más casas, territorios y más territorios; y le daré también la región que va del este al oeste».

Caben dos posibilidades: a) que el dios se limite a revelar el futuro (generalmente con sentido funesto); b) que encomiende una misión. Ya que volveremos a hablar de Mari en el cap. 8, me limito ahora a ejemplos griegos.

Como confirmación de la primera hipótesis podemos citar los siguientes casos. Los argivos envían a Delfos a consultar el oráculo pensando en el destino de su ciudad. De repente, sin que nadie se lo pida, la Pitia comienza a hablar de los milesios, condenándolos de la siguiente manera [61]:

> Y justo entonces, tú, Mileto, artífice de inicuas vilezas
> de muchos serás festín y espléndida presa.
> Tus matronas lavarán los pies a muchas gentes intonsas,
> y de nuestro templo en Dídima se ocuparán otras personas.

Según Heródoto, este oráculo se cumplió cuando la mayoría de los varones milesios fueron asesinados por los persas, un pueblo que lleva el pelo largo, y las mujeres y los niños pasaron a engrosar el número de sus esclavos.

También un oráculo no pedido por nadie anuncia desde tiempo antiguo que la isla de Delos se verá afectada por un terremoto:

> Provocaré un seísmo en la propia Delos, pese a que inmune es a ellos [62].

Y lo mismo le ocurre al rey egipcio Micerino. El ejemplo es muy interesante por las semejanzas y diferencias que ofrece con lo ocurrido al rey Ezequías de Judá. «Le llegó un oráculo de la ciudad de Buto, según el cual iba

[60] Yadjun-lin era el padre del rey, Zimrilín.

[61] Heródoto, *Historias* VI, 19.

[62] Heródoto, *Historias* VI, 98,3. Adviértase el interesante dato de que el dios habla en primera persona, como ocurre en otros textos proféticos del Antiguo Oriente.

a vivir solo seis años y al séptimo moriría. Entonces, lleno de indignación, despachó emisarios al oráculo con denuestos hacia el dios por respuesta, reprochándole que mientras su padre y su tío —que habían clausurado los santuarios, que no se habían acordado de los dioses y que, además, oprimían a sus súbditos— habían vivido largo tiempo, él, que era piadoso, iba a morir tan pronto. Pero del profético santuario le llegó un segundo oráculo asegurándole que esa era, precisamente, la razón de que acortaran la duración de su vida, pues no había hecho lo que debía hacer, ya que era menester que Egipto fuese asolado por espacio de ciento cincuenta años y los dos reyes que le habían precedido lo habían comprendido, pero él no». Micerino, para demostrar la falsedad del oráculo, fabrica gran cantidad de lámparas, las enciende de noche, se dedica ininterrumpidamente a la bebida y la buena vida «para tener doce años en lugar de seis al convertir las noches en días»[63].

Pero cabe la segunda posibilidad que indicábamos antes: sin que nadie le pregunte, el oráculo encomienda a un pueblo o un individuo una tarea futura. Es lo que le ocurre al rey de los tereos: «Cuando Grino, el rey de los tereos, estaba consultando al oráculo sobre otras cuestiones, la Pitia le respondió que fundara una ciudad en Libia». Los tereos, que no sabían mucha geografía ni tenían un atlas a su disposición, no hicieron caso al oráculo «pues no sabían en qué parte de la tierra se encontraba Libia». Esta excusa, válida para nosotros, no satisface al dios, que los castiga con siete años de sequía. Ya hemos dicho que en estas circunstancias es habitual consultar al oráculo. Y en ese momento la Pitia les recuerda lo que ya habían olvidado: la obligación de colonizar Libia[64]. Lo interesante para nosotros es que el oráculo no se limita a responder a los problemas que se le plantean, sino que también ordena lo que se debe hacer.

No queda claro si debemos clasificar en este apartado de oráculos no pedidos el que reciben los lacedemonios de Delfos para que exijan a Jerjes una satisfacción por la muerte de Leónidas[65].

Saliéndonos del mundo de Heródoto, el ejemplo más claro y trágico de una misión encomendada por un oráculo es el de Orestes, que recibe la orden de matar a su madre (Clitemnestra) y al amante de esta (Egisto). Es-

[63] HERÓDOTO, *Historias* II, 133. El caso de Ezequías de Judá (2 Re 20) es muy parecido y muy distinto. Este rey cae enfermo, y en su enfermedad recibe un oráculo a través del profeta Isaías: «Haz testamento, porque vas a morir sin remedio». La reacción del rey no es la de indignarse con Dios, sino la de rezar, recordando sus buenas obras: «Señor, recuerda que he caminado en tu presencia con corazón sincero e íntegro y que he hecho lo que te agrada». Tiene lugar entonces un segundo oráculo que anuncia al rey otros quince años de vida.

[64] HERÓDOTO, *Historias* IV, 150-151.

[65] HERÓDOTO, *Historias* VIII, 114.

quilo, en la Orestía, especialmente en *Las Coéforas* y *Las Euménides*, ha expuesto de forma magistral el choque entre la moral tradicional (los viejos dioses) y la orden recibida del oráculo de Apolo.

5. Conclusión

Los ejemplos anteriores —muchos menos, sin duda, que los de oráculos pedidos— confirman la posibilidad de que un dios, espontáneamente, ordene algo o revele el futuro. A diferencia de Grecia, esta había sido desde siglos antes la orientación fundamental de la profecía hebrea. Con los presupuestos anteriores, podemos decir que en la profecía de Israel se darán los siguientes pasos:

> De una palabra buscada por el hombre, a una palabra enviada por Dios.
> Del descubrimiento de un enigma al descubrimiento de una misión.
> De la búsqueda de seguridad personal al choque con una responsabilidad.
> Del interés personal a la responsabilidad frente a los demás.

Este paso del oráculo solicitado por intereses personales al oráculo que transmite la voluntad de Dios, incluso en contra de intereses personales o nacionales, es lo que dará al profetismo de Israel la importancia y la dignidad que no encontramos en otras culturas.

2

Los mediadores

Hemos visto en el capítulo anterior que los pueblos antiguos compartían la idea de que los dioses podían y querían comunicarse con los hombres. Igualmente difundida estaba la idea de que esta comunicación la establecen a través de personas especiales. Incluso en el caso del sueño, que es la forma más personal de contacto, es frecuente que el hombre no sepa interpretar la voz del dios. Surge así la necesidad de un especialista que establezca el puente entre el mundo divino y el humano. En la antropología moderna, esas personas reciben el nombre de mediadores[1].

En todas las culturas ha habido mediadores buenos y malos, aceptados y prohibidos. Pero esta distinción adquiere enorme fuerza en el mundo bíblico, que, además, amplía enormemente el catálogo de intermediarios prohibidos por el Señor. De hecho, Israel conoce la existencia de intermediarios muy diversos entre los otros pueblos: sacerdotes y adivinos entre los filisteos (1 Sm 6,2); magos, agoreros, adivinos y astrólogos entre los babilonios (Is 44,25; 47,13; Ez 21,26); agoreros, adivinos y hechiceros entre los egipcios (Is 19,3).

Para nosotros, estos nombres están cargados de connotaciones negativas. No ocurría así en la Antigüedad, ya que casi todos estos intermediarios eran personajes religiosos. Y los israelitas que no tuviesen especial formación religiosa los considerarían no solo imprescindibles, sino también buenos. Pe-

[1] Desde el punto de vista del AT y de la cultura ambiente es esencial la obra de HALDAR, *Associations of Cult Prophets.* Desde un punto de vista sociológico, WILSON, *Prophecy and Society* y BUSS, «The Social Psychology of Prophecy». Véase también BLENKINSOPP, *Sages*; GRABBE, *Priests.* En las notas siguientes indicaremos otros títulos importantes sobre el tema.

ro la religión oficial de Israel se mueve en coordenadas muy distintas. Niega que esas personas sean intermediarios válidos entre Dios y los hombres. Por eso, la ley formula con toda claridad: «No haya entre los tuyos quien queme a sus hijos o hijas, ni vaticinadores, ni astrólogos, ni agoreros, ni hechiceros, ni encantadores, ni espiritistas, ni adivinos, ni nigromantes. Porque quien eso practica es abominable para el Señor» (Dt 18,10-12). Omito el análisis de cada uno de estos términos, cosa que nos llevaría muy lejos.

Pero la religión yahvista no niega la posibilidad de verdaderos intermediarios entre Dios y los hombres. El texto de Deuteronomio que acabo de citar, tras prohibir la consulta a todas esas personas, indica a quién deben acudir los israelitas para conocer la voluntad de Dios: al profeta. Pero este texto refleja un estadio tardío. Al principio también desempeñaba un papel importante el sacerdote.

1. El sacerdote [2]

La relación del sacerdote israelita con la adivinación bien entendida, con el conocimiento del futuro o de la conducta que se debe observar en el presente, es un tema que a veces ni se tiene en cuenta, a pesar de haber sido muy estudiado [3]. Si recordamos la enorme importancia de los sacerdotes mesopotámicos y egipcios en la adivinación y comunicación de oráculos divinos, es lógico admitir que en Israel ocurría algo parecido.

De hecho, algunos de los procedimientos adivinatorios mencionados en el capítulo anterior (*urim* y *tummim*, *efod*) eran típicamente sacerdotales. Por eso, en tradiciones antiguas, especialmente de la época de Saúl y David, no extraña encontrar al sacerdote actuando como adivino en favor del rey. Ofrezco un catálogo de textos según el orden de aparición en la Biblia, sin prejuzgar nada sobre su historicidad ni su antigüedad. Lo importante es que todos ellos confirman la importancia del sacerdote en el tema que nos ocupa.

1. El libro de los Jueces comienza precisamente con una consulta al Señor para saber cuál de las tribus será la primera en luchar contra los cananeos (Jue 1,1-2). No se dice a través de quién se realiza la consulta, pero encontramos una muy parecida, con palabras casi idénticas y la misma respuesta, al final del libro, cuando se pregunta cuál de las tribus será la pri-

[2] Edelman, «From Prophets to Prophetic Books», defiende que el *kohen* (traducido habitualmente por «sacerdote») incluye en realidad una serie de personajes distintos como el vidente, el visionario, el *nabî*. Aunque la tradición bíblica relaciona a veces estrechamente a sacerdotes y *nabî* prefiero estudiarlos por separado, como grupos distintos de mediadores.

[3] Quien más ha subrayado este tema ha sido Haldar, *Associations...* pp. 91-108. En castellano disponemos del excelente estudio de García de la Fuente, *La búsqueda de Dios...*, que trata la consulta a Dios por medio del sacerdote (pp. 165-276).

mera en luchar contra los benjaminitas (Jue 20,18). En este caso, la tradición sitúa esta consulta y las dos posteriores (20,23.28) en el santuario de Betel, mencionando expresamente como sacerdote a Fineés, hijo de Eleazar, hijo de Aarón (20,27). Sin duda, el narrador da por supuesto que la consulta se realiza a través del sacerdote.

2. Dentro del período de los Jueces se sitúa también la consulta de los danitas cuando marchan hacia el norte, en busca de territorio donde asentarse. Al pasar por casa de Micá y descubrir que hay allí un levita, le piden de inmediato: «Consulta a Dios, a ver si va a salirnos bien este viaje que estamos haciendo». Y el sacerdote *(kohen)* les transmite la respuesta: «Id tranquilos, el Señor ve con buenos ojos vuestro viaje» (Jue 18,5-6). No sabemos el procedimiento que utiliza, pero antes se ha mencionado la existencia de un *efod* y *terafim* en la capilla privada de Micá, y cuando el sacerdote se marcha con los danitas se lleva con él esos objetos (18,20).

3. Cuando Saúl y sus hombres están de acuerdo en luchar contra los filisteos, el sacerdote interviene ordenando una consulta previa al Señor (1 Sm 14,36-37). Al no obtener respuesta de Dios, se realiza una nueva consulta para saber si el culpable del silencio divino es el pueblo, o Saúl y su hijo. En este caso no se dice quién efectuó la consulta, pero debió de ser también el sacerdote, sobre todo si aceptamos que se usan el *urim* y *tummim*, como indican expresamente los LXX.

4. También David consulta a Dios a través del sacerdote Ajimélec cuando va huyendo de Saúl y pasa por Nob: «consultó al Señor por él» (1 Sm 22,10). Aunque algunos autores dan otro sentido a esta frase, el diálogo posterior entre Saúl y Ajimélec demuestra que se trata de consulta (1 Sm 22,13.15). Y, como reconoce el mismo Ajimélec: «¡ni que fuera hoy la primera vez que consulto a Dios por él!». Lo cual demuestra que esta actividad era una de las fundamentales del sacerdote.

5. Más tarde, será el sacerdote Abiatar quien cumpla esta misión para David mediante el uso del efod. En un caso, para saber si Saúl vendrá en su persecución y si los hombres de Queilá lo entregarán en sus manos (1 Sm 23,9-12). En otro, para saber si debe perseguir a los amalecitas que habían saqueado Sicelag (1 Sm 30,7-8).

6. De acuerdo con la práctica anterior, es normal suponer la intervención del sacerdote en otros episodios de la vida de David. En dos casos se trata de conflicto con los filisteos. El primero, cuando consulta a Dios sobre la posibilidad de atacarlos en Queilá (1 Sm 23,2-4) [4]. El segundo, años

[4] El texto es muy interesante también por otro aspecto. Después de una primera consulta en la que Dios asegura a David que derrotará a los filisteos y liberará Queilá, la reacción de su tropa es de incredulidad. No tienen excesiva confianza en el oráculo. Esto motiva una

más tarde, cuando David ya es rey (2 Sm 5,19-24)[5]. Finalmente, en la consulta realizada para saber si puede establecerse en Judá, y en qué ciudad (2 Sm 2,1)[6].

7. Es difícil emitir un juicio sobre la intervención del sacerdote en otros casos. Por ejemplo, cuando se reprocha a las autoridades haber tomado una decisión importante a propósito de los gabaonitas sin haber consultado a Dios (Jos 9,14), no queda claro si esa consulta debía haberse hecho a través de un sacerdote, aunque sería lo más lógico. En Jos 19,50 también se habla de una orden divina a propósito del pueblo que le tocó a Josué en heredad. El relato da a entender que Josué pidió Timná Séraj. Los israelitas consultan a Dios, y la respuesta es afirmativa. Pero no sabemos nada del intermediario ni del procedimiento empleado.

Vemos, pues, que la consulta a los sacerdotes, frecuente en tiempos antiguos, se centra básicamente en temas militares, aunque no excluye otras cuestiones, como el lugar dónde residir, la fortuna de un viaje, o cuestiones personales que ignoramos. Y es importante advertir que en muchos de estos casos la respuesta se presenta como auténtica palabra de Dios, introducida por la fórmula «el Señor respondió»[7]. Nos encontramos en un contexto y un lenguaje muy parecido al de los profetas posteriores.

Pero esta serie de textos podemos ampliarla si tenemos en cuenta otras referencias a los medios de adivinación típicamente sacerdotales: el *urim* y *tummim*[8] y el *efod*.

A propósito del primero, cuenta 1 Sm 28,6 que Saúl, a punto de entablar la batalla final contra los filisteos en los montes de Gelboé, consultó

segunda consulta, que da como resultado la misma respuesta. Entonces se va a la batalla. Esta repetición de la consulta por desconfianza de los interesados refleja un aspecto muy humano y recuerda reacciones parecidas de los griegos ante el oráculo de Delfos.

[5] El interés de este caso radica en que la respuesta está relacionada con el «rumor de pasos en la copa de la morera». Ya hablamos de la creencia en que los dioses comunican sus oráculos a través de los árboles. Si es un sacerdote el que realiza la consulta en este caso, tendríamos un testimonio interesante de la adivinación sacerdotal por un procedimiento distinto de los habituales *(urim-tummim, efod)*.

[6] Hay una tradición parecida en 1 Sm 22,5, cuando el profeta Gad le dice a David: «No sigas en el refugio, métete en tierra de Judá». Sin embargo, aunque el contenido se parezca (establecerse en territorio judío o en una ciudad de Judá), las diferencias son notables. En el caso de Gad se trata de un consejo que da el profeta sin que nadie se lo pida (él no dice que sea una orden de Dios), en el otro de una auténtica consulta, con el proceso conocido de preguntas y respuestas. Por eso me inclino a pensar que esta segunda tradición supone, aunque no lo diga, que la consulta se realiza a través de un sacerdote.

[7] Jue 1,2; 20,18.23.28; 1 Sm 23,2.4.11.12; 2 Sm 2,1; 5,19.23.

[8] García de la Fuente, *La búsqueda...*, pp. 237-243. Posteriormente ha aparecido el extenso estudio de G. van Dam, *The Urim and Tummim. A Means of Revelation in Ancient Israel*, Eisenbrauns, Winona Lake 1997.

antes al Señor. Recurrió a tres procedimientos: los sueños, el *urim* y los profetas. Ninguno de ellos dio resultado. El método del *urim* y el *tummim* reaparece mucho más tarde, a finales del siglo V, cuando se dice que no hay ningún sacerdote especializado en consultarlo (Esd 2,63 = Neh 7,65). Resulta irónico que el texto más explícito y claro sobre el uso de estos instrumentos solo se haya transmitido en la traducción griega de 1 Sm 14,41, ya que el texto hebreo ofrece en este caso una pequeña laguna. Las circunstancias son conocidas. Saúl ha intentado luchar contra los filisteos. Pero, cuando consulta a Dios antes de marchar al combate, el Señor no le responde. Quién es el culpable de ese silencio divino? Saúl congrega a todo el pueblo y dice: «Señor, Dios de Israel, si somos culpables yo y mi hijo Jonatán, salga *urim*; si es culpable tu pueblo Israel, salga *tummim*». No es difícil imaginar un procedimiento parecido al nuestro de cara o cruz.

Las tradiciones anteriores nos indican los casos tan diversos en que se podía usar este procedimiento: antes de emprender una batalla, para descubrir al culpable de alguna falta, para garantizar la legitimidad del linaje sacerdotal (Esd 2,63). Podemos añadir un último caso de gran interés: para confirmar la elección divina de una autoridad; es lo que se cuenta en Nm 27,21 a propósito de Josué: «Se presentará a Eleazar, el sacerdote, que consultará por él al Señor por medio de las suertes». Esta consulta parece destinada a asegurar que la elección de Josué es conforme a la voluntad divina.

Ya hemos dicho que el procedimiento recuerda al nuestro de cara o cruz. Pero es difícil concretar más. Gressmann los concibe como dos piedras o varitas que se diferenciaban por el color o por una inscripción equivalente a sí y no. Sellin, como flechas marcadas, más tarde desprovistas de punta. Döller, como dos piedras, con *alef* (inicial de *'urim*) y *tau* (inicial de *tummim*); o una sola piedra, con el *alef* por una cara y la *tau* por otra. García de la Fuente, por último, los concibe como trozos de caña en los que podían escribirse diversos nombres para una consulta selectiva. Queda, en cualquier hipótesis, el problema de explicar cómo es posible que a veces no haya respuesta divina: porque no salía ningún dado o piedra, o porque salían los dos. La cuestión se presta a muchas conjeturas inútiles. Lo que sí parece seguro es que, al menos en época posterior, debían de ser objetos pequeños, ya que el sacerdote los lleva colgados dentro del pectoral (Ex 28,29-30 = Lv 8,8).

También parece fuera de duda que se trataba de un procedimiento usado por los sacerdotes. En la bendición de Leví se considera una prerrogativa de ellos: «Para tus leales el *tumim* y el *urim*» (Dt 33,8.10). Incluso en 1 Sm 14,41, donde no se menciona al sacerdote expresamente, podemos presuponer su presencia por lo que se dice al comienzo de la escena (14,36).

Otro de los instrumentos usados para consultar a Dios es el *efod*[9]. Cuando David duda si los habitantes de Queilá lo entregarán a Saúl, le dice al sacerdote Abiatar: «Trae el efod». Y luego continúa: «Señor, Dios de Israel, he oído que Saúl intenta venir a Queilá a arrasar la ciudad por causa mía. ¿Bajará Saúl como he oído? ¡Señor, Dios de Israel, respóndeme! El Señor respondió: Bajará. David preguntó: Y los notables de la ciudad, ¿nos entregarán a mí y a mi gente en poder de Saúl? El Señor respondió: Os entregarán» (1 Sm 23,9-12).

En un momento posterior de su vida, cuando se entera de que los amalecitas han saqueado Sicelag, encontramos la misma orden al sacerdote Abiatar: «Acércame el efod. Abiatar se lo acercó y David consultó al Señor: ¿Persigo a esa banda? ¿Los alcanzaré? El Señor le respondió: Persíguelos. Los alcanzarás y recuperarás lo robado» (1 Sm 30,7-8).

De acuerdo con esta práctica claramente atestiguada, debemos cambiar el texto hebreo de 1 Sm 14,18, donde Saúl, para averiguar quién ha desaparecido del campamento israelita, ordena al sacerdote Ajías que traiga el arca, «porque Ajías era el que llevaba entonces el arca en Israel». Un escriba posterior ha introducido al arca en lugar del efod, que debía de ser el término primitivo. Para consultar a Dios, lo que se usaba era el efod, no el arca.

Poco más podemos decir del efod. García de la Fuente enumera las siguientes opiniones: «Para unos, era un vestido de una estatua divina; para otros, una estatua divina; para otros, un objeto de culto no bien definido; para otros, una urna para guardar las suertes sagradas; para otros, un vestido sacerdotal con fines oraculares; para otros, un templo en miniatura como receptáculo del *terafim* y de las suertes; para otros, una especie de cofre o relicario, probablemente de cuero, donde se guardaban los dos *betilos*, llamados *terafim*; para otros, una bolsa o bolso para guardar las suertes sagradas»[10].

2. Los mediadores proféticos[11]

En nuestra mentalidad, y en la de Israel, el gran intermediario para conocer el futuro es el profeta. El texto del Deuteronomio que prohíbe consultar a agoreros y adivinos de todo tipo continúa con estas palabras: «Esos pueblos que tú vas a desposeer escuchan a astrólogos y vaticinadores, pero a ti no te lo permite el Señor tu Dios. Un profeta de los tuyos, de tus her-

[9] O. García de la Fuente, «El *efod* y el *hosen* según las últimas investigaciones», *EstBíb* 28 (1969) 151-155; Íd., *La búsqueda de Dios...*, pp. 234-237 (con bibliografía).

[10] O. García de la Fuente, *La búsqueda de Dios...*, p. 235.

[11] Cf. Junker, *Prophet und Seher*; H. M. Orlinsky, «The Seer in Ancient Israel», *OrAnt* 4 (1965) 153-174; Ramlot, *Prophétisme*: DBS VIII, 914-943.

manos, como yo, te suscitará el Señor, tu Dios; a él escucharéis. Es lo que pediste al Señor, tu Dios, en el Horeb, el día de la asamblea: No quiero volver a escuchar la voz del Señor, mi Dios, ni quiero ver más ese terrible incendio para no morir. El Señor me respondió: Tienen razón. Suscitaré un profeta de entre sus hermanos, como tú. Pondré mis palabras en su boca y les dirá lo que yo le mande» (Dt 18,14-18). Aunque este texto se usase posteriormente para justificar la esperanza de la venida de un profeta definitivo, semejante a Moisés, originariamente se refería a toda la serie de los profetas como transmisores de la palabra de Dios.

Pero hallamos de entrada un problema terminológico. Nosotros usamos una sola palabra, de origen griego, *profeta*[12], para referirnos a unos personajes que la Biblia designa con títulos muy distintos. Como punto de partida, podemos recordar la tradición de Saúl en busca de las asnas. Después de tres días sin encontrarlas, le dice su criado: «Precisamente en ese pueblo hay un hombre de Dios *('îš 'elohîm)* de gran fama; lo que él dice sucede sin falta» (1 Sm 9,6). Y, continúa el narrador, caminaron hacia el pueblo en donde estaba el hombre de Dios» (v. 10). Cuando llegan, al encontrar a unas muchachas, no les preguntan dónde está el hombre de Dios, sino el vidente *(ro'eh)*. Y, para complicar más las cosas, encontramos esta glosa: «En Israel... antes se llamaba vidente al que hoy llamamos profeta *(nabî')*» (v. 9). Tenemos, pues, tres términos, hombre de Dios, vidente y profeta, que son considerados sinónimos.

Sin embargo, otros textos parecen expresarse con tanta precisión sobre cada uno de estos personajes que no osamos identificarlos. Por ejemplo, 1 Cr 29,29 informa que las gestas de David están escritas «en los libros de Samuel, el vidente *(ro'eh)*, en la historia del profeta *(nabî')* Natán y en la historia del visionario *(hozeh)* Gad». Tres personajes que nosotros consideramos típicos representantes de la profecía en sus orígenes —Samuel, Natán y Gad— designados con tres términos diversos. Y no pasemos por alto que a la lista anterior se ha añadido un nuevo título, el de visionario. No es extraño que los autores tiendan, al menos en principio, a estudiar cada término por separado. Así lo haremos, en orden creciente de aparición.

[12] De acuerdo con las fuentes más antiguas, el *profetes* es el que interpreta las voces inconexas de la Pitia en el oráculo de Delfos. Lo que Zeus hace saber a Apolo, y este transmite a la Pitia, la sacerdotisa lo expresa de forma inarticulada. Es preciso un intérprete, el «profeta», que articula de forma lógica y poética la revelación del dios. Por consiguiente, el *profetes* es el que comunica, o proclama el mensaje de la divinidad a los hombres. Sin embargo, como este mensaje se refería muchas veces al futuro, *profetes* terminó significando «el que habla del futuro», el que predice. Así ha llegado también hasta nosotros. Como indica Wilson, el término *profeta* no resulta atractivo a los antropólogos. Está muy condicionado por la potente tradición bíblica y por la mentalidad popular, que lo ve como mero anunciador del futuro.

2.1. Vidente (ro'eh) [13]

El término solo se usa 11 veces. En las tradiciones anteriores al exilio, seis veces: en cuatro de ellas se refiere a Samuel (1 Sm 9,9.11.18.19), en una al sacerdote Sadoc (2 Sm 15,27), y en Is 30,10 se habla de los videntes *(ro'îm)*. El Cronista recoge el título para aplicárselo tres veces a Samuel (1 Cr 9,22; 26,28; 29,29) y dos a Jananí, un personaje que denuncia al rey Asá de Judá y termina en la cárcel (2 Cr 16,7.10).

El episodio de Samuel aporta datos muy interesantes sobre la imagen antigua del vidente: un hombre que conoce cosas ocultas, al que se puede consultar dándole una propina. Ya que aparece por el pueblo precisamente cuando se va a ofrecer un sacrificio, piensan algunos que también cumplía funciones sacerdotales. Sin embargo, es probable que debamos ver los sacrificios como parte integrante de su actividad de vidente. De hecho, uno de los procedimientos típicos para adivinar era observar las entrañas de las víctimas. Incluso cuando esta práctica no se menciona, es frecuente ofrecer sacrificios como rito preparatorio y propiciatorio.

Teniendo en cuenta esta relación de la visión con los sacrificios, y el contexto cultural del Antiguo Oriente, no extraña que a un sacerdote, Sadoc, se lo denomine vidente (2 Sm 15,27). Pero, aun admitiendo un texto que a muchos resulta sospechoso, no sabemos qué funciones desempeña Sadoc como vidente. El contexto lo relaciona con el arca de Dios.

En cambio, es de sumo interés el texto de Isaías, que refleja un cambio profundo con respecto a la época antigua. Los videntes aparecen en paralelismo con los visionarios *(hozîm)*. Forman un grupo que, mediante sus visiones y palabras, recuerda al pueblo su responsabilidad ante Dios. No parece gente a la que se consulta para resolver pequeños problemas, como el de las asnas, sino sobre cuestiones de sumo interés para la nación. Al pueblo le gustaría que sus visiones y palabras fuesen halagüeñas e ilusas. Ellos dicen la verdad, «ponen delante al Santo de Israel», aunque provoquen las iras de sus conciudadanos. Isaías ve un paralelismo exacto entre su destino y el de estos personajes.

[13] W. Eichrodt, *Teología del AT*, I, pp. 269-275; H. M. Orlinsky, «The Seer in Ancient Israel», *OrAnt* 4 (1965) 153-174; Íd., «The Seer-Priest», en Mazar, *The World History...* III, pp. 268-279; Ramlot, *Prophétisme*: DBS VIII, esp. 924-926. El artículo de J. P. Brown, «The Mediterranean Seer and Shamanism», *ZAW* 93 (1981) 374-400 es difícil de clasificar en alguno de los apartados siguientes; algunas cosas de las que dice cuadrarían mejor con el «hombre de Dios». Excluyo intencionadamente las hipotéticas relaciones entre profetismo bíblico y chamanismo. Sobre el tema véase A. Closs, «Prophetismus und Schamanismus, aus der religionstheologischen Perspektive», *Kairos* 14 (1972) 200-213.

2.2. Visionario (hozeh) [14]

El término *hozeh*, que traduzco por «visionario» para expresar su relación y diferencia con el de vidente, se utiliza en dieciséis ocasiones [15], pero diez de ellas en Crónicas, lo que reduce a seis casos el uso antiguo. En 2 Sm 24,11 se habla de «el profeta *(nabî')* Gad, visionario del rey». Es una expresión muy curiosa, porque parece sugerir que la misión de este profeta era servir al rey con sus visiones. El Cronista mantiene este título, «visionario del rey», aplicándolo a Hemán (1 Cr 25,5) y Yedutún (2 Cr 35,15).

Sin embargo, no podemos deducir de aquí que el visionario sea un personaje de la corte. Así llama el sacerdote Amasías a Amós, cuando le dice que se vuelva a Judá (Am 7,12). Sus palabras no reflejan mucha estima de estos personajes. Los ve como gente que se gana la vida con sus visiones y palabras.

Lo curioso es que esta valoración negativa de los visionarios la comparte un texto profético (Miq 3,5-7). Dirigiéndose a los falsos profetas que extravían al pueblo, nombra juntamente a los profetas *(nebi'îm)*, visionarios *(hozîm)* y adivinos *(qosmîm)*. Todos ellos se venden al mejor postor y declaran guerra santa al que no les llena la boca.

Sin embargo, predomina la visión positiva de estos personajes. En Is 29,10 se habla de los visionarios en paralelismo con los profetas *(nebî'îm)* como de los órganos que tiene el pueblo de Judá para orientarse rectamente. Son los ojos que ven, la cabeza que rige. Probablemente, estos dos términos, visionarios y profetas, se añadieron más tarde como glosa explicativa. Pero el glosador veía a estas personas como seres fundamentales para la sociedad. El mayor castigo que Dios puede infligir al pueblo es que se queden a ciegas. La función concreta que desempeñan queda más explícita en Is 30,10, texto que comentamos más arriba, al hablar de los videntes.

Esta importante función religiosa queda clara también en 2 Re 17,13. Cuando se saca el balance de la historia de los reinos y se indican las causas por las que desaparecieron [16], comenta el autor deuteronomista: «El Señor había advertido a Israel y Judá por medio de los profetas y visionarios [17]: Volveos de vues-

[14] Además de la bibliografía a propósito de *ro'eh* cf. FUHS, *Sehen und Schauen*...

[15] Quien se lleva la palma es Gad, al que se aplica el título cuatro veces (2 Sm 24,11; 1 Cr 21,9; 29,29; 2 Cr 29,25). Sigue Idó, con dos menciones (2 Cr 9,29; 12,15), y otros cuatro personajes con una: Hemán (1 Cr 25,5), Jehú (2 Cr 19,2), Asaf (2 Cr 29,30) y Yedutún (2 Cr 35,15). El sacerdote Amasías llama visionario a Amós (Am 7,12). En singular, con sentido colectivo, se usa en 2 Re 17,13. En plural en Is 29,10; 30,10; Miq 3,7; 2 Cr 33,18.

[16] En principio, el capítulo 2 Re 17 está consagrado a explicar teológicamente la desaparición del Reino Norte (Israel). Más tarde, al sufrir Judá un castigo parecido, la reflexión se amplió al Reino Sur.

[17] El texto hebreo presenta un pequeño fallo de vocalización. Habría que traducirlo: «por medio de todos sus profetas, todo visionario. Basta vocalizar *kol-nabî' wekol-hozeh*.

tro mal camino, guardad mis mandatos y preceptos...». El Cronista también guarda el recuerdo de los visionarios como personajes valientes, que se atreven a hablar incluso al impío rey Manasés (2 Cr 33,18). Por otra parte, este autor parece concebir al visionario en especial relación con el monarca, como sugiere este texto y la fórmula «visionario del rey», que aplica a Hemán y Yedutún.

De la escasez de textos sobre estos personajes podríamos deducir que eran poco numerosos. Sin embargo, si lo típico del visionario es contemplar o tener visiones, este cuadro podemos completarlo teniendo en cuenta las referencias pertinentes al verbo *hazah* y a los diversos sustantivos derivados de esta raíz *(hazût, hazôn, hizzayôn, mahaze)*. La panorámica se amplía entonces extraordinariamente. Cuando Samuel era niño no abundaban las visiones (1 Sm 3,1), pero Dios se la concede a él. Y, desde entonces, como dice Dios por Oseas, «yo hablé por los profetas, yo multipliqué las visiones» (Os 12,11). Por eso, el mensaje de muchos de ellos —Isaías, Amós, Miqueas, Nahún, Abdías y Habacuc— se presenta como fruto de una visión o contemplación [18]. La gente habla de las visiones de Ezequiel, y este considera adecuado el término (Ez 12,21-28). También Daniel recogerá esta terminología para hablar de sus visiones [19].

2.3. Hombre de Dios (*'îš 'elohîm*) [20]

Mucho más frecuente que los anteriores es este título: aparece 76 veces [21], 55 de ellas en los libros de los Reyes. La mayoría de las veces se aplica a un personaje conocido; en orden decreciente: Eliseo (29x), Elías (7x), Moisés (6x), Samuel (4x), David (3x), Semayas (2x), Janán (1x). Pero también se aplica a personajes anónimos: el profeta que condena a Elí (1 Sm 2,27), el profeta del sur que denuncia a Jeroboán I (17x en 1 Re 13), y otros profetas (1 Re 20,28; 2 Cr 25,7.9).

Se advierte enseguida, y todos los autores lo reconocen, que en época tardía se entendió el título en sentido honorífico, y así es como se aplicó a

[18] «Lo que vio sobre Judá y Jerusalén» (Is 1,1; 2,1). «Oráculo sobre Babilonia que contempló Isaías» (Is 13,1). «Palabras de Amós, que contempló acerca de Israel» (Am 1,1). «Lo que contempló (Miqueas) acerca de Samaria y Jerusalén» (Miq 1,1). «Oráculo contra Nínive: texto de la visión de Nahún» (Nah 1,1); «Visión de Abdías» (Abd 1); «Oráculo que contempló el profeta Habacuc» (Hab 1,1). Aunque todos estos textos se encuentran en encabezamientos de libros, o de alguna sección, y reflejan la mentalidad de los redactores más que la de los mismos profetas, implican la estrecha relación de estos hombres con la actividad contemplativa o visionaria.

[19] *hazôn* (Dn 1,17; 8,1.2 (bis).13.15.17.26; 9,21.24; 10,14; 11,14); *hazût* (Dn 8,5.8).

[20] Hallevy, «Man of God»; Ramlot, *Prophétisme*, 927-928.

[21] La estadística es de Kühlewein. Usando la concordancia de Even-Shoshan conté 74 casos, pero es posible que haya cometido un pequeño error.

Moisés [22] y David [23]; estas referencias carecen de interés para el sentido profético del término. Nos quedan, pues, 67 citas. Y resulta curioso que la inmensa mayoría de ellas se refiere a personajes del siglo y medio que va desde la división del reino (hacia 931) hasta los comienzos del siglo VIII, cuando muere Eliseo: Semayas, el profeta anónimo de Judá (1 Re 13), Elías, el profeta anónimo de 1 Re 20,28, Eliseo, el profeta anónimo que aconseja a Amasías (2 Cr 25,7.9). En total, 59 citas. Solo quedan fuera las cuatro referencias a Samuel [24], un uso interesante en Jue 13,6.8, la mención del profeta anónimo que denuncia a Elí (1 Sm 2,27), y el curioso caso de Benhanán hijo de Yigdalías (Jr 35,4).

Por consiguiente, podemos decir que un término poco usado al comienzo (las cuatro referencias a Samuel aparecen todas en la misma historia, la de las asnas de Saúl), alcanzó gran difusión, sobre todo aplicado a Eliseo, y desapareció de repente. Otro detalle se advierte: es un título muy usado por toda clase de personas. A Samuel se lo aplican el criado de Saúl, Saúl y el narrador; a Elías, la viuda [25], los oficiales de Ocozías [26], y el mismo Elías recoge el título para aplicárselo [27]; a Eliseo se lo aplican la mujer estéril [28], uno de la comunidad de profetas [29], el portero del rey de Siria [30], Benadad [31], y el narrador en numerosas ocasiones [32].

Si nos preguntamos qué predomina en estas tradiciones y qué puede motivar el uso de este título, la respuesta parece clara: el hombre de Dios posee una relación tan estrecha con el Señor que puede obrar los mayores milagros. El tema de la transmisión de la palabra de Dios no está ausente de estas tradiciones. Pero, básicamente, no es la palabra que anuncia el futuro o exige un cambio del presente, sino la palabra poderosa que vuelve inagotables el cántaro de harina y la aceitera, resucita muertos, desencadena el rayo. Por eso, cuando la viuda de Sarepta se dirige a Elías después de los primeros milagros, lo llama «hombre de Dios». Y, cuando resucita a su hijo, afirma más convencida todavía: «¡Ahora reconozco que eres un hombre de Dios y que la palabra del Señor que tú pronuncias se cumple!» (1 Re 17,24).

[22] Dt 33,1; Jos 14,6; Sal 90,1; Esd 3,2; 1 Cr 23,14; 2 Cr 30,16.
[23] 2 Cr 8,14; Neh 12,24.36.
[24] 1 Sm 9,6.7.8.10.
[25] 1 Re 17,18.24.
[26] 2 Re 1,9.11.13.
[27] 2 Re 1,10.12.
[28] 2 Re 4,9.16.22.
[29] 2 Re 4,40.
[30] 2 Re 8,7.
[31] 2 Re 8,8.
[32] 2 Re 4,7.21.25(bis).27(bis)42; 5,8.14.15.20; 6,6.9.10.15; 7,2.17.18.19; 8,2.4.11; 13,19.

Esta impresión queda abundantemente confirmada en el caso de Eliseo, el mayor obrador de milagros del Antiguo Testamento, y al que más se aplica el título de hombre de Dios[33]. Incluso otras tradiciones se orientan en la misma línea: cuando la mujer de Manoaj recibe la visita del ángel que le anuncia el fin de su esterilidad, está convencida de que le ha hablado un hombre de Dios, y lo mismo piensa luego su marido (Jue 13,6.8). Han escuchado una palabra capaz de transformar sus vidas, de realizar lo que parecía imposible; para ellos, un auténtico milagro. En cuanto al profeta anónimo de Judá, basta su palabra para rajar el altar de Betel y curar más tarde el brazo del rey Jeroboán (1 Re 13). Y lo que anuncia un profeta anónimo al rey de Israel, la victoria sobre los sirios en la llanura, no en la montaña, puede considerarse también un auténtico prodigio (1 Re 20,28). En este contexto de una palabra milagrosa se explica que el Cronista dé este título al profeta anónimo que dirige su palabra a Amasías; le pide que licencie a los mercenarios del Reino Norte, «porque el Señor no está con los efraimitas»; el rey siente el dinero que ha perdido en contratarlos, pero el hombre de Dios lo anima diciéndole que «el Señor puede devolvértelo con creces». En efecto, el rey obedece y la victoria es completa (2 Cr 25,7.9).

A veces, esta palabra se manifiesta de forma más modesta, limitándose a orientar sobre unas asnas perdidas o sobre la curación de una enfermedad. Y en otras ocasiones no tiene nada que ver con un milagro. Pero esto solo ocurre en dos casos: el del profeta anónimo que condena a Elí[34], y el de Semayas, que ordena a Roboán no luchar contra los del norte[35].

De acuerdo con lo dicho, ¿tiene sentido estudiar el título «hombre de Dios» en este contexto? Sí, por dos motivos. Primero, porque la tradición da también el título de «profeta» *(nabî')* a los más importantes de estos hombres de Dios: Samuel, Elías, Eliseo. Segundo, porque son auténticos intermediarios entre Dios y los hombres, y la palabra de Dios ocupa un puesto capital en su actividad. La única diferencia con los profetas posteriores es que esa palabra que transmiten es, sobre todo, una palabra poderosa; no se limita a denunciar el presente o anunciar el futuro, tiene también la capacidad de transformar la realidad.

[33] Sin embargo, en 2 Re 5, donde se cuenta uno de los grandes milagros de Eliseo, cuando este se compromete a curar a Naamán, manda decir al rey de Israel: «Que venga a mí y quedará claro que hay un profeta *(nabî')* en Israel» (v. 8). Según lo expuesto, cabría esperar la frase: «quedará claro que hay un hombre de Dios en Israel». Otras tradiciones, como la de Is 38,1-8, también subrayan el poder del *nabî'* como obrador de milagros.

[34] 1 Sm 2,27.

[35] 1 Re 12,22; 2 Cr 11,2.

2.4. Profeta (nabî') [36]

Con sus 315 usos en el Antiguo Testamento [37], *nabî'* es el término más frecuente, el clásico, para referirse a los profetas. Sobre todo, a partir de finales del siglo VII y durante el VI, coincidiendo con la redacción de la Historia deuteronomista y con profetas como Jeremías, Ezequiel, Zacarías [38].

Pero la abundancia de citas provoca precisamente los mayores problemas. Porque el título termina aplicado a las personas más distintas e incluso opuestas. En la primera edición de esta obra ofrecía una amplia exposición del uso del término en los libros bíblicos (Pentateuco, Historia deuteronomista, Lamentaciones, Nehemías, Amós, Oseas, etc.) y del uso del verbo *nb'* denominativo de *nabî'*, que se emplea con sentidos muy distintos: «ponerse frenético», «danzar ritualmente», «actuar como un *nabî'*», «profetizar», «cantar». La omito ahora, pasando a las conclusiones que se derivan del análisis.

1) El título *nabî'* no implica una valoración positiva; se aplica incluso a los profetas de Baal y a los falsos profetas de Yahvé; en este sentido, está muy lejos del de hombre de Dios. Dada la connotación negativa que posee en muchos contextos —sobre todo cuando aparece en plural— lo curioso es que el título terminase imponiéndose para designar a personajes como Isaías, Amós, Miqueas, que nunca lo reivindican.

2) El sentido y la función del *nabî'* varían a lo largo de la historia, pero el rasgo predominante es el de comunicar la palabra de otra persona: igual que Aarón se convierte en *nabî'* de Moisés y le sirve de intérprete (Ex 7,1), los hombres se convierten en *nebî'îm* de Baal o de Yahvé y transmiten su palabra.

3) El *nabî'* actúa a veces de manera independiente y a veces en grupo, pero los datos más antiguos que poseemos los presentan en grupo, y esta tradición se mantiene hasta el final.

[36] AULD, «Prophets and Prophecy»; ÍD., «Prophets Through the Looking Glass...»; FENTON, «Deuteronomistic»; FLEMING, «The Etymological Origins...»; GÖRG, «Der Nabî'...»; ÍD., «Weiteres...»; JEPSEN, *Nabi*; J. JEREMIAS, *nabî'*; RAMLOT, *Prophétisme*, 915-924; RENDTORFF, *nabî' im AT*; VAWTER, «Were the Prophets Nabi's?».

[37] Es la cifra que da J. Jeremías (cf. n. 36). Según Ramlot, la concordancia de Lisowsky ofrece 309 citas.

[38] J. JEREMIAS, *nabî'*, ofrece algunos datos estadísticos que resultan interesantes si los agrupamos del modo siguiente: en el Tetrateuco solo se usa la palabra 4x. En el Deuteronomio y la Historia deuteronomista (Josué-Jueces-Samuel-Reyes), 109x; en Crónicas 29x. En los libros proféticos tenemos la siguiente frecuencia, en orden decreciente: Jr 95; Ez 17; Zac 12; Os 8; Is 7; Am 5; Ag 5; Miq 3; Hab 2; Sof 1; Mal 1. Por consiguiente, de las 315 citas podemos situar fácilmente unas 270 en la época indicada. Téngase en cuenta que muchos autores consideran que los libros de las Crónicas —independientes de Esdras y Nehemías— se redactaron también en el siglo VI. De todos modos, esta cuestión es secundaria. El dato indiscutible es la difusión del título de *nabî'* a partir de finales del siglo VI, y sobre todo en la escuela deuteronomista.

4) Dentro de esta tradición corporativa, mientras en el Norte aparecen reunidos en torno al rey, en el Sur el centro de atención es el templo de Jerusalén, lo que los relaciona estrechamente con los sacerdotes. Esto justifica plenamente hablar de profetas cultuales, aunque sería exagerado considerar a todos los profetas funcionarios del culto.

5) El fenómeno del nebiismo presenta múltiples fisuras, no es homogéneo en su mensaje, ni en sus manifestaciones, lo que provoca grandes conflictos. Al mismo tiempo, explica los diversos intentos de clasificar a los *nebî'îm* en grupos distintos [39].

6) Estas tensiones se advierten incluso dentro de la Historia deuteronomista, a la que podríamos aplicar el principio de que «ni son todos los que están ni están todos los que son»; parece claro su deseo de excluir a algunos de los mayores profetas canónicos [40].

7) Las mujeres pueden formar parte de este movimiento, incluso con gran prestigio, dato muy importante si recordamos que en Israel no tienen acceso al sacerdocio [41].

8) En ciertas corrientes proféticas, como la Isaías y Miqueas, el término *nabî'* y el verbo profetizar no gozan de mucho prestigio; se prefiere contemplar *(hazah)*.

2.5. Visión de conjunto

Hemos visto cuatro tipos de mediadores proféticos. La tradición posterior terminó amalgamándolos de forma inseparable. Samuel es hombre de Dios, vidente y profeta; Elías y Eliseo hombre de Dios y profeta; a Jehú se lo llama profeta en 1 Re 16,7 y visionario en 2 Cr 19,2; Gad recibe estos dos títulos en un mismo verso (2 Sm 24,11); visionarios o videntes aparecen a veces en paralelo con profetas (Is 29,10).

¿Es posible rastrear el sentido primitivo de cada término? Muchos se muestran escépticos, piensan que son sinónimos, al menos en sus funciones. Otros admiten ciertas diferencias, al menos en los primeros momen-

[39] Por poner un ejemplo, Aune clasifica a los profetas del Antiguo Testamento en: 1) profetas chamanes (Samuel, Elías, Eliseo); 2) profetas cultuales y del templo; 3) profetas de la corte; 4) profetas por libre (cf. *Prophecy in Early Christianity*). W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975, I, pp. 263-355 distingue entre los videntes, el nebiismo y la profecía clásica.

[40] Véase sobre el tema Koch, «Das Prophetenschweigen». Según él, los círculos exílicos estaban convencidos de la posibilidad de que el pueblo se convirtiese y no compartían la condena incondicional de los profetas preexílicos. Sobre el caso de Jeremías cf. Begg, «A Bible Mystery».

[41] Sobre el profetismo femenino: Fischer, «*Gotteskünderinnen*»; Gafney, *Daughters of Miriam*; Williamson, «Prophetesses in the Hebrew Bible».

tos. Hölscher, por ejemplo, pensaba que el vidente obtenía su conocimiento gracias a visiones nocturnas, sueños, presagios y espíritus, mientras que el *nabî'* era un extático; más tarde terminaron identificados. Para Lods, el vidente es un inspirado solitario, mientras los *nebî'îm* reflejan una inspiración colectiva, violenta y contagiosa. Todo lo contrario piensa Orlinsky, para quien el vidente es generalmente miembro de un grupo, mientras el profeta es un individualista. Petersen[42] llega a las siguientes conclusiones:

1) El vidente *(ro'eh)* aparece como un personaje urbano, que actúa en el altozano o ermita de una ciudad, presta sus servicios y es recompensado por ello. Ejemplo: Samuel, en la tradición de las asnas de Saúl (1 Sm 9).

2) El hombre de Dios *('îš 'elohîm)* y los «hijos de los profetas» son un ejemplo de lo que Lewis llama «profecía periférica», con sus mismas características: a) surge en tiempos de crisis: hambre, sequía, tensiones, pobreza, guerra; b) los individuos que aparecen como hombre de Dios están oprimidos o en relación con miembros periféricos de la sociedad (Elías, Eliseo); c) la manera en que el hombre de Dios desempeña su rol implica actividad de grupo (Eliseo aparece muy en relación con los hijos de los profetas); d) el Dios de la profecía periférica es, durante el siglo IX, periférico, por raro que parezca; e) el Dios de la profecía periférica es amoral; su rasgo principal no es la bondad, sino el poder[43].

3) Los otros dos títulos, visionario *(hozeh)* y profeta *(nabî')* los relaciona Petersen con la profecía central, cuyas características son las siguientes: a) nace por presiones que vienen de fuera de la sociedad, y la sociedad las percibe como un todo (amenaza de la invasión asiria, etc.); b) el profeta central normalmente legitima o sanciona la moralidad pública; no se trata de moral individual, sino de algo capital para toda la sociedad; c) la profecía central se limita a pocos individuos y no está abierta a amplios grupos, aunque los profetas tengan discípulos; por los datos que poseemos, raras veces había más de un profeta en el mismo espacio y tiempo; cuando los había, era fácil que surgieran conflictos y uno quedase como falso (caso de Jeremías y Ananías); d) el dios de la profecía central es un dios central, a pesar de posibles manifestaciones de sincretismo; e) el dios de la profecía central es predecible y moral; Yahvé siempre responde al mal de la misma forma.

¿A qué se debe la diferencia de títulos? Según Petersen, a que *nabî'* es título del norte (Israel), y *hozeh* del sur (Judá). La diferencia de títulos implica también otras diferencias, ya que eran legitimados de distinta manera. En

[42] Petersen, *The Roles of Israel's Prophets*.

[43] En este contexto se comprende el relato de las dos osas que matan a cuarenta y dos niños por burlarse de Eliseo, la matanza de los 450 profetas de Baal, etc.

Israel, el *nabî'* aparecía como portavoz de la alianza, mientras en el sur el *hozeh* era percibido como heraldo del Consejo divino (Is 6; 1 Re 22).

El análisis de Petersen es interesante, pero indico al menos dos dificultades. 1) Con respecto al título hombre de Dios, es difícil admitir que se trata de un profeta periférico si recordamos la tradición contenida en 1 Re 12,22-24 sobre Semayas. 2) En cuanto a la distribución geográfica de *nabî'* y *hozeh*, en 1 Re 13 se contraponen dos profetas, uno del norte y otro del sur. Al del norte se le da siempre el título de *nabî'*, de acuerdo con lo que dice Petersen. Pero al del Sur no se lo llama visionario *(hozeh)*, sino siempre hombre de Dios. En cualquier caso, habría que admitir que, para el siglo VIII, ya se había introducido el título en el sur (Is 8,3), donde tuvo plena aceptación más tarde.

En todo lo anterior he omitido intencionadamente la cuestión principal. Estos intermediarios son importantes porque conocen lo que no sabe el resto de sus contemporáneos. Precisamente por eso acuden a ellos. ¿Por qué cauces les comunica Dios ese conocimiento? Es lo que analizaremos en el capítulo siguiente.

3

Dios y el profeta

Hemos visto en el capítulo anterior que el profeta es uno de los intermediarios elegidos por Dios para transmitir a los hombres un conocimiento especial sobre lo que se debe hacer en el momento presente o las incertidumbres del futuro.

1. Vocación y experiencia de Dios

Esto nos lleva a hablar de la vocación. Es lo que se cuenta a propósito del primer profeta importante, Samuel. Cuando ya tiene uso de razón, Dios lo llama una noche para transmitirle su palabra. Antes de esto Samuel no conocía a Dios. El narrador lo dice expresamente. Vivía en el templo de Silo desde niño, en compañía del sumo sacerdote, Elí, participando en los sencillos trabajos del culto que le permitía su edad. Pero Samuel no conocía a Dios. Ahora tiene una experiencia nueva; desde entonces recibe la palabra del Señor y se convierte en profeta de Israel. De este modo, el Antiguo Testamento indica desde el comienzo algo fundamental en la existencia profética, la vocación. Sin embargo, no tenemos muchos relatos de este tipo.

En los tiempos antiguos, personajes tan famosos como Natán, Gad, Ajías de Silo, Elías, Miqueas ben Yimlá, no dicen nada de ese primer encuentro con Dios que los convirtió en profetas. En el caso de Eliseo, la vocación se produce a través de una llamada humana, la de Elías, que cumple con ello una orden de Dios (1 Re 19,16.19-21). Más misteriosa es la vocación de Amós, que conocemos casi por casualidad, insertada en el relato del conflicto con el sumo sacerdote de Betel, Amasías (Am 7,10-17). La breve alusión,

de pasada, solo deja entrever que un hombre dedicado la actividad agrícola y ganadera se siente un día arrancado de su trabajo y enviado por Dios a predicar en el Reino Norte. ¿Cómo sintió Amós esa llamada de Dios? ¿Cómo tuvo certeza de que el Señor lo enviaba? No lo sabemos. Solo Isaías, Jeremías y Ezequiel nos han contado su experiencia originaria. Pero no las estudiaremos en este momento, sino al hablar de cada uno de ellos.

Sí conviene insistir en que la vocación es una experiencia que pone al profeta en contacto directo con el pueblo. No es llamado para «gozar de Dios», sino para realizar una misión ante sus contemporáneos. Por otra parte, esa vocación da paso a toda una existencia al servicio de la Palabra, existencia a veces tremendamente dura y exigente, que puede provocar grandes crisis. Los casos de Jeremías y Ezequiel, entre otros, servirán en su momento para corroborar esta idea.

Por último, al hablar de los libros proféticos actuales, no podemos perder de vista que gran parte de ellos, y la redacción final, procede de autores de los que no sabemos nada. Su actividad es más parecida a la de los cantores del templo de Jerusalén (como en el caso de Is 40–66) o a la de los escribas que recogen y transmiten tradiciones anteriores. En estos casos es difícil hablar de vocación en el sentido habitual. No es la vocación llamativa a una tarea grandiosa, sino el impulso interior a una tarea modesta, desapercibida, pero tan importante o más como la de los grandes profetas.

2. Los medios de comunicación

¿Cómo se comunica Dios al profeta?[1] La tradición bíblica es clara es este punto: a través de visiones y audiciones. Mucho más difícil es saber si esa revelación tiene lugar durante un estado de éxtasis, y el papel que este desempeña en la experiencia profética. Estos serán los temas del capítulo.

Abordaremos el tema de una manera atípica: estudiando la forma en que Dios se comunica, según la tradición bíblica, a un vidente no israelita, Balaán, que, por otra parte, está muy cerca de los magos. El aspecto histórico del personaje no interesa ahora[2], ni nos preocupa la autenticidad de los oráculos que pronuncia o la fusión de distintas tradiciones. Acepto el texto actual (Nm 22–24) como ejemplo muy vivo e interesante de cómo concebían los antiguos israelitas la comunicación de Dios con un vidente o profeta.

[1] Cf. Criado, «El modo...»; Gunkel, «Die geheime...»; Hölscher, *Die Propheten*; Klein, *The Psychological Pattern...*; Parker, «Possession trance...»; Wolff, «So sprach Jahwe zu mir...».

[2] En Jos 13,22 se lo llama adivino *(qosem)* y se dice que los israelitas lo acuchillaron. Un estudio muy detallado de estos capítulos en H. Rouillard, *La péricope de Balaam (Nombres 22–24). La prose et les «oracles»* (EB NS 4), Gabalda, París 1985, con bibliografía en pp. 489-506.

De entrada, encontramos un dato curioso. Cuando se presentan a contratarlo para que maldiga a Israel, no puede comprometerse hasta que no sepa lo que Dios quiere. Y él sabe que Dios le hablará esa noche durante el sueño (Nm 22,8-13). Lo mismo ocurre ante la segunda embajada (22,19-20). Las palabras de Dios, con preguntas tan ingenuas como «¿quiénes son esos que están contigo?» y órdenes tan concretas como las de no ir o ir, indican que los narradores conciben la comunicación entre el mundo divino y el profeta de forma tan directa como un diálogo entre personas. Al mismo tiempo, queda clara la función que debe cumplir: decir solo lo que Dios le diga (22,20.35). Por eso, «pronunciaré solo la palabra que el Señor me ponga en la boca» (Nm 22,38). No se trata solo de que Balaán escuche a Dios, sino de que Dios pone su palabra en su boca para que la transmita.

Sin embargo, junto a este aspecto auditivo y verbal, está también muy claro el visual. Antes de pronunciar los oráculos, preparados por los sacrificios, Balaán se retira diciendo a Balac: «Yo voy a ver si el señor me sale al encuentro; lo que él *me haga ver* te lo comunicaré» (23,3). Efectivamente, los oráculos unen el doble aspecto, visual y auditivo, visión y palabra. «El Señor puso su palabra en boca de Balaán» y le encarga hablar. Pero lo que transmite con la palabra es una visión e implica una bendición (23,7-10). Y todo junto, visión y palabra, es lo que el Señor le pone en la boca (23,12).

Por eso, en la introducción del oráculo tercero, Balaán se presenta a sí mismo como «el hombre de ojos perfectos, el que escucha palabras de Dios y contempla visiones del Todopoderoso, en éxtasis *(nofel)*, con los ojos abiertos» (24,3-4). Ojos capaces de ver una realidad distinta de la que perciben los otros mortales, y el don de escuchar palabras procedentes de un mundo distinto. De esta forma, como añade la introducción al cuarto oráculo, quien ve y oye todo eso «conoce los planes del Altísimo» (24,16).

Por consiguiente, según el narrador o narradores, Dios tiene dos formas privilegiadas de comunicarse, la palabra y la visión, que pueden acontecer en el sueño o en circunstancias especiales, cuando Dios sale al encuentro en la soledad, después de prepararse con unos sacrificios.

Lo mismo que hemos advertido en un sencillo análisis de las tradiciones de Balaán se percibe leyendo las de Elías o Eliseo. Palabra y visión aparecen frecuentemente juntas, como los dos cauces de comunicación divina al profeta. Así lo expresa una serie de textos: «Yo hablé por los profetas, yo multipliqué las visiones» (Os 12,11); «Abrán recibió en una visión la palabra del Señor» (Gn 15,1). O Is 21,1-10, donde al comienzo se habla de visión (v. 2) y al final se dice «lo que escuché» (v. 10). Esta relación entre visión y palabra se conserva en los títulos de algunos libros proféticos (Am 1,1; Miq 1,1; 2,1; Hab 1,1) o de ciertos pasajes (Is 13,1). Otros subrayan el tema

de la visión, aunque transmiten palabras (Is 1,1). El Cronista da el título de visión al libro de Isaías (2 Cr 32,32) y al de Idó (2 Cr 9,29). Está justificado que estudiemos más despacio ambos temas.

2.1. Las visiones [3]

«Visión de Isaías, hijo de Amós, acerca de Judá y de Jerusalén» (Is 1,1; 2,1). «El año treinta, quinto de la deportación del rey Joaquín (...) se abrieron los cielos y contemplé una visión divina» (Ez 1,1-2). «Visión [de Amós] acerca de Israel» (Am 1,1). «Visión de Abdías» (Abd 1). «Visión [de Miqueas] sobre Samaria y Jerusalén» (Miq 1,1). «Oráculo recibido en visión por el profeta Habacuc» (Hab 1,1).

Basta tener presente los títulos de estos escritos proféticos para advertir la importancia enorme de la visión como medio de comunicación divina. No extraña que el narrador de la historia de Samuel, cuando quiere subrayar la importancia del personaje, indique que «por entonces no eran frecuentes las visiones» (1 Sm 3,1). Si Samuel niño la recibe es porque se trata de un personaje excepcional. Y en los momentos finales, cuando Dios derrame su espíritu, los jóvenes tendrán visiones (Joel 3,1). Esto no impide que en ciertos momentos se expresen fuertes reservas frente a las visiones, dado el uso y abuso que de ellas hacían los falsos profetas (Ez 13). Pero, en conjunto, es un gran cauce de comunicación divina.

Sin embargo, cualquier lector de los profetas advierte enseguida que todas las visiones no son iguales. Desde un punto de vista literario, hay algunas que parecen seguir un esquema fijo: el Señor muestra algo, pregunta al profeta qué ve, este responde, el Señor comunica algo nuevo relacionado con lo que se ve (Am 7–9; Jr 1,11-14; 24). Incluso dentro de estas visiones tan uniformes, a veces se contemplan objetos reales, como un cesto de frutos maduros, dos cestos de higos, una rama de almendro, y en otras se ven escenas con personajes celestes, incluso el mismo Dios en las situaciones más extrañas: preparando langosta, de pie encima de un muro, etc. A medida que aumentan las diferencias literarias y el contenido de las visiones crece la dificultad de analizar y exponer las relaciones entre ellas.

Por eso, comenzaremos ofreciendo diversos criterios de clasificación, que sirvan como pauta para una sencilla lectura personal. Luego indicaré algunas opiniones sobre el tema. Por último, sacaré unas conclusiones de carácter teológico.

[3] Miller, «Dreams...», acepta la idea de Jepsen de que la visión se atribuye usualmente a los profetas; dando un paso más, indica que los sueños solo se les atribuyen a los profetas para denigrarlos. Sin embargo, al menos en tiempos antiguos no se tiene mala opinión de los sueños. Véanse los casos de Samuel (1 Sm 3; 15,16) y Natán (2 Sm 7,4).

a) *Diversos enfoques posibles del catálogo*

La clasificación de las visiones trae a la memoria el problema matemático de las combinaciones. Una serie de elementos pueden ser combinados de formas muy distintas. Ante tal variedad, es posible que nunca se llegue a clasificarlas de manera satisfactoria.

– Desde el punto de vista de *los protagonistas* podemos distinguir visiones con personajes celestes y terrestres. Entre las visiones con personajes exclusivamente divinos se encuentra la de Miqueas ben Yimlá (1 Re 22,19-23) y la del discípulo de Eliseo, cuando ve el monte lleno de caballería y carros de fuego (2 Re 6,17). Personajes puramente humanos e históricos ocupan las visiones de Eliseo sobre el futuro de Benhadad y Jazael de Damasco (2 Re 8,10.13). Lo normal es que seres divinos —al principio Dios, más tarde uno o varios ángeles— dialoguen con el profeta. También aparecen a veces personajes simbólicos, como la mujer que encarna la maldad (Zac 5,5-11).

– *El escenario* puede ser: la corte celeste (Is 6; 1 Re 22); el cosmos (Am 7,3-4); un lugar concreto (el templo de Jerusalén), o una ciudad (Nínive, en Nah 2–3); un lugar ficticio, simbólico (el valle lleno de huesos muertos en Ez 37); un lugar real, pero transfigurado (la nueva Jerusalén de Ez 40–48); o no situarse en escenario alguno (Amós, Is 21,1-10).

– Teniendo en cuenta *lo contemplado* podemos distinguir visiones centradas en objetos, animales y personas, aunque a veces todos los elementos aparecen juntos. Como ejemplo de *objetos terrenos* están el cesto de higos, el cesto de frutos maduros, la rama de almendro, la olla hirviendo. A veces, el objeto terreno tiene desde el comienzo una dimensión simbólica, irreal, como ocurre con los cuatro cuernos (Zac 2,1), el candelabro y los olivos (Zac 4,1-6a) o el rollo de diez metros por cinco volando (Zac 5,1-4). Como *objetos celestes*, aunque fuera de la tradición profética, recordemos que Moisés debe construir el santuario y un altar ajustándose al modelo que Dios le mostró en la montaña (Ex 25,9; 27,8); igual ocurre con el candelabro (Nm 8,4). Se da por supuesta la existencia de un mundo real, misterioso, auténtico, que Dios deja ver a Moisés, para que lo copie.

Los *animales* ocupan un puesto importante en Zacarías (1,8-10 y especialmente 6,1-8). Convertidos en monstruos terribles e irreales acaparan la visión de los imperios (Dn 7). Carnero y macho cabrío constituirán el arranque de Dn 8.

En cuanto a *las personas*, como ya dijimos, pueden ser personajes terrestres, celestes, simbólicos, o todos juntos. Ya que estos personajes frecuentemente hablan y actúan, podríamos decir que la visión se centra en un «acontecimiento». Ese acontecimiento, de forma directa o indirecta, siempre tiene relación con nuestro mundo.

– Hay visiones en las que predomina lo «visual» y otras en las que predomina lo «auditivo». Estas serían las *visiones centradas en un oráculo*. Por ejemplo, Gn 15,1: «Abrahán recibió en una visión la palabra del Señor». En 1 Sm 3, la visión nocturna del niño Samuel se centra en la comunicación de un mensaje a propósito de Elí y sus hijos. La famosa respuesta de Dios a Natán durante el sueño a propósito de la construcción del templo también es calificada de visión (2 Sm 7,17). El Sal 89,20 contiene una visión centrada en un oráculo sobre David: «Hablaste en visión a tus leales: He ceñido la corona a un héroe, he levantado a un soldado de la tropa». En Hab 2,2 Dios da orden al profeta de escribir la «visión» que solucionará su queja sobre el sentido escandaloso de la historia; es una visión que debe leerse (no verse), y su contenido es el breve y enigmático oráculo: «El arrogante tiene el alma torcida, el inocente, por fiarse, vivirá» (Hab 2,4). En esta línea podría situarse, como evolución tardía, la visión de Dn 10–12, con el largo discurso pronunciado por el ángel.

– Desde el *punto de vista temporal*, la visión puede referirse al *futuro inmediato*, como la de Eliseo, cuando dice que Dios le ha hecho ver a Jazael como rey de Siria y a Benadad asesinado por este (2 Re 8,10.13), y Jr 38,21-23, donde el profeta contempla lo que acontecerá en caso de que el rey desobedezca. También puede referirse a un *futuro más o menos próximo* (restauración de Jerusalén, etc.), o a un *futuro lejano*, «a los últimos tiempos» (la espléndida visión de la paz internacional en Is 2,1-4).

– Desde el punto de vista del *mensaje* podríamos hablar, igual que en los oráculos, de visiones de condena y visiones de salvación. Las de Amós y Jeremías van en la línea de la condena. Las de Zacarías esbozan la salvación futura de Jerusalén e incluso la organización religioso-política del estado. Las de Ezequiel, a veces subrayan el castigo (como la visión del templo en 8–11) y otras presentan la salvación (huesos muertos, en el c. 37; visión del nuevo templo, de Judá y de Jerusalén, cc. 40–48).

Ante esta cantidad de posibilidades y de elementos que entran en juego se comprende la dificultad de catalogar las visiones. Los interesados en el tema pueden consultar la primera edición, donde expongo las opiniones de Sister, Lindblom, y Niditch.

b) *Una visión distinta de la realidad*

Más importante que la catalogación es otro aspecto, sugerido por las mismas visiones. A veces, el lector tiene la impresión de que no hay en ellas nada de extraño. El profeta percibe lo mismo que puede ver cualquier israelita: una rama de almendro, una olla al fuego, dos cestos de higos. A partir de un dato inmediato llega a una percepción más profunda de la realidad.

Lo que tiene delante da pie para descubrir algo nuevo, invisible a los ojos ordinarios, para captar la realidad de forma distinta o profundizar en la acción de Dios. Jeremías estará un día en casa del alfarero. Lo ve girar la rueda, moldear la arcilla, mover la cabeza descontento, tirar el cacharro, comenzar de nuevo. Es un espectáculo sencillo, que pueden presenciar todavía los visitantes de Hebrón. Al turista moderno le mueve la curiosidad. Para Jeremías, la acción del alfarero se convierte en revelación de la acción de Dios. «Y yo, ¿no podré trataros, israelitas, como ese alfarero? Como está el barro en manos del alfarero, así estáis vosotros en mis manos, israelitas» (Jr 18,1-10).

Y esto nos lleva a la principal fuente de conocimiento profético, al cauce más importante por el que Dios le comunica su mensaje: la vida real. Amós es famoso por sus cinco visiones, pero todo su libro es visión (Am 1,1). Y las más expresivas y dramáticas, las que motivan su actividad profética y el que lo expulsen del Reino Norte, no son las conocidas visiones de los capítulos 7–9, sino la visión del mercado donde se vende al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias, o donde la pobre gente debe comprar a un precio exorbitante hasta el salvado del trigo; es la visión de una ciudad, Samaria, en la que los ricos explotan y atropellan a los pobres, despojándolos incluso de lo necesario, mientras acumulan tesoros y crímenes en sus palacios (Am 3,9-11); la visión de unos tribunales en los que se tira por tierra el derecho y se convierte la justicia en veneno, amargando la vida a los ciudadanos humildes; es la visión de unos campesinos despojados de sus tierras, que pierden poco a poco sus casas y viñas, tienen que venderse como esclavos; la visión de unos templos en ferviente actividad cultual, repletos de vacas, ovejas, carneros, ofrendas voluntarias, peregrinaciones continuas, advirtiendo que los participantes son los mismos que roban y despojan al pobre; la visión de una clase alta que puede permitirse toda clase de lujos en la comida, la bebida, el mobiliario, los perfumes, mientras no se preocupan de las desgracias del país. Estas son las visiones más frecuentes de los profetas, las más intensas, las que les harán jugarse la vida, gritar y clamar en nombre de Dios.

Si en ciertas ocasiones la visión profética se caracteriza por la valentía para *ver lo que los demás no queremos ver*, en otras se distingue por la capacidad de *ver la realidad de manera profunda*, ofreciendo una lectura nueva. Ver la realidad de una guerra encubierta de los ricos contra los pobres en una sociedad aparentemente estable y en paz. Ver el olvido y el desprecio de Dios en lo que algunos consideran simples consecuencias humanas de una guerra. Descubrir la ofensa a Dios y al prójimo en lo que todos consideran simple actividad comercial.

Podría decirse que para estas visiones no hace falta una revelación especial de Dios. La experiencia demuestra lo contrario. Esas visiones son las que precisan más revelación divina. Porque hay cosas que no queremos ver y,

aunque las veamos, hay un velo que cubre nuestros ojos y nos impide contemplar a fondo la realidad que nos rodea. Hablando con lenguaje del Nuevo Testamento, todos pasamos junto al pobre, el hambriento, el desnudo, el enfermo, el marginado, sin descubrir en esa persona el rostro de Jesús. Todos aceptamos las falsas verdades de paz y seguridad a propósito del Primer Mundo, y nadie quiere advertir la dura guerra —injusta, cruel, continua— de los países ricos contra los pobres, enmascarada con nuevos acuerdos de ayuda internacional. Hace falta un don especial para *ver* la realidad en su sentido profundo, con los ojos de Dios; para ver a todos los hombres como hermanos, para ver la ofensa a cualquiera de ellos como algo que me atañe personalmente, como un ataque a «mi propia carne» (Is 58,7). Si olvidamos este campo inmenso, diario, inmediato, de la visión profética, perdemos de vista lo esencial. Uno de sus desafíos más fuertes es invitarnos a ver la realidad con ojos nuevos, «abiertos», como los del adivino Balaán.

2.2. Palabras

> En el drama de los libros proféticos, el primer personaje es la palabra. Ya sus versos de apertura nos anuncian que se trata de la historia de una palabra. De ella depende el destino de los pueblos; ella los salva o los sentencia. Es una palabra dinámica. Se apodera con tal fuerza del profeta, que a partir de ese instante hay que definir toda su existencia en términos de palabra: ¿qué es un profeta? La respuesta brota rápida, sin vacilaciones: el profeta es el hombre de la palabra. La expresión *debar Yhwh/'elohîm* aparece 241 veces en todo el Antiguo Testamento. En 225 de los casos se refiere a la palabra recibida o proclamada por un profeta. Por tanto, se puede afirmar que *debar Yhwh/'elohîm* «es casi siempre un término técnico para referirse a la revelación profética de la palabra» (Grether)[4].

Sin embargo, es interesante recordar algún dato curioso de la tradición profética. Cuando Gad da orden a David de instalarse en territorio de Judá, habla en nombre propio, sin aducir una revelación divina (1 Sm 22,5). La ausencia de cualquier fórmula, como «así dice el Señor», «oráculo del Señor» extraña mucho a quien está acostumbrado al lenguaje de los profetas posteriores. Lo mismo ocurre más tarde, cuando Natán mueve sus redes para conseguir que el sucesor de David sea Salomón, no Adonías (1 Re 1); en ningún momento aduce una palabra de Dios, sino que pone en juego las pretendidas palabras de David a Betsabé. Un caso más notable aún es el comienzo de la historia de Elías. De improviso, sin preparación alguna ni justificación, en nombre propio, sin presentarla como palabra de Dios, anuncia el terrible castigo de la sequía (1 Re 17,1).

[4] Bretón, *Vocación y misión...*, p. 31. Esta obra es fundamental para el análisis de todas las fórmulas pertinentes y para otras relacionadas como «la mano del Señor» y «el espíritu del Señor». Véase también A. Wagner, *Prophetie als Theologie*.

Son casos anómalos, porque lo habitual es subrayar que el profeta nunca pronuncia palabras propias, sino la palabra que Dios pone en su boca para que la transmita a los contemporáneos. «La palabra de Dios está con él», dice el rey Josafat a propósito de Eliseo (2 Re 3,12). Y es la idea que se impone de forma cada vez más clara en la tradición profética. Esta insistencia creciente podemos reconstruirla con facilidad después del minucioso trabajo de Bretón.

a) *Fórmulas para expresar un misterio*

Las fórmulas que aparecen en los libros bíblicos podemos agruparlas en dos grandes bloques: las que constatan la llegada de la palabra divina al profeta y las que aseguran que la palabra transmitida es palabra de Dios.

En el primer apartado se encuentran las fórmulas «vino la palabra del Señor a X» o «me vino la palabra del Señor», que aparece en total 130 veces, y «me dijo el Señor» o «dijo el Señor a X», con un total de 103 casos. Es decir, en 233 ocasiones se indica que la palabra de Dios viene a alguien, casi siempre a un profeta.

En el segundo apartado se agrupan cuatro fórmulas: «así dice el Señor» (425x), «oráculo del Señor» (365x), «dice el Señor» (69x) y «habla el Señor» (41x). En resumen, 900 veces se subraya que la palabra transmitida no es ocurrencia personal, ni fruto de las propias ideas, sino palabra de Dios.

La simple comparación de estos dos bloques deja claro que para los profetas era más importante subrayar el origen divino de la palabra (900x), que expresar la experiencia subjetiva de haber recibido la palabra (233x). Por otra parte, un desglose de esas citas permite advertir que fue en el siglo VII, en Jeremías y Ezequiel, cuando más se sintió la necesidad de insistir en ambos aspectos: origen divino de la palabra y conciencia subjetiva de recibirla. Por ejemplo, la fórmula «vino la palabra del Señor...» solo se encuentra tres veces en los profetas del siglo VIII (una en Isaías, otra en Oseas, otra en Miqueas), mientras que en Jeremías aparece 44 veces, y en Ezequiel 50. La fórmula «dijo el Señor a...», que aparece 19 veces en los profetas del siglo VIII, la encontramos 57 veces en Jeremías y 86 en Ezequiel. El mismo fenómeno se constata a propósito de las fórmulas del segundo grupo. Sumadas las cuatro («así dice el Señor», «oráculo del Señor», «dice el Señor», «habla el Señor»), las encontramos 36x en el Primer Isaías, 45 en Amós, 4 en Oseas, 5 en Miqueas, 330 en Jeremías y 232 en Ezequiel.

Es posible que las fuertes polémicas de finales del siglo VII y comienzos del VI entre distintas tendencias proféticas motivasen esta insistencia tremenda en que el profeta transmite la palabra de Dios, palabra que previa-

mente ha recibido. Pero esta certeza de proclamar la palabra de Dios tampoco admite dudas en la profecía del siglo VIII e incluso antes.

b) *Diversidad de la palabra*

En el apartado anterior indicábamos las distintas formas posibles de clasificar las visiones. Algo parecido podríamos decir a propósito de la palabra. En ocasiones, lo que escucha el profeta es una orden. Puede ser tan concreta como esconderse junto al torrente Carit o dirigirse a Sarepta (1 Re 17,2s.8s.), o tan tremendamente amplia como presentarse al rey Ajab (1 Re 18,1), dejando al profeta toda la iniciativa para la acción posterior. Otras veces la palabra se centra en un fallo grave de la sociedad, actitudes que debe cambiar o suprimir. En ocasiones será una palabra de ánimo, que consuela en medio de las tristezas del presente y asegura un futuro mejor. Hay palabras personales al profeta, dirigidas a reprenderlo o animarlo, y palabras que tienen por objeto a las naciones. Palabras centradas en el presente, otras que vuelan al futuro lejano y anticipan una utopía que ni siquiera nosotros hemos gozado aún. Gran parte de nuestro estudio estará destinado a conocer estas diversas palabras, y podemos prescindir aquí de esa catalogación. Pero hay algunos aspectos que conviene tener claros desde el comienzo.

c) *Rasgos de la palabra*

– *La palabra puede ser despreciada*. No debemos interpretar con ingenuidad romántica la idea de que el profeta recibe la palabra de Dios y la transmite. No se trata de una cosa maravillosa, que todos escuchan con admirable respeto. La mayoría de las veces, al profeta le ocurrirá lo que le dice Dios a Ezequiel: «Acuden a ti en tropel y mi pueblo se sienta delante de ti; escuchan tus palabras, pero no las practican (...). Eres para ellos coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor. Escuchan tus palabras, pero no las practican» (Ez 33,30-33). Este desprecio hacia la palabra de Dios es una de las características que más subraya la tradición bíblica en Israel, el pueblo que no quiere escuchar la palabra del Señor, su Dios.

– *La palabra puede retrasarse*. Porque el profeta no dispone de ella como de un objeto, ni le viene cuando quiere o lo necesita. Una anécdota de la vida de Jeremías ilumina este aspecto. Tras la caída de Jerusalén en manos de los babilonios (julio del 586), el profeta permaneció en Judá con la gente que no fue deportada. La vida parece comenzar de nuevo. De repente, asesinan a Godolías, el gobernador judío impuesto por Nabucodonosor. La gente, despavorida, huye en primera instancia a Belén, y allí consultan al Señor a través de Jeremías. El caso es grave, porque se temen nuevas represalias de los babilonios. No hay tiempo que perder. Sin embargo, Jeremías

tarda diez días en recibir la palabra del Señor. Cuando le llegue, el pueblo no estará ya dispuesto a escucharla y decide la huida a Egipto (Jr 42,1-7).

– *La palabra es dura y exigente*. A veces podrá ocurrirle al profeta como a Jeremías en sus primeros momentos, cuando escuchar la palabra de Dios le suponía «gozo y alegría íntima» (Jr 15,16). Pero es más frecuente que provoque pánico como el rugido del león (Am 1,2). Incluso cuando comunica el castigo del peor enemigo, produce una sensación de pánico: «Lo escuché y temblaron mis entrañas, al oírlo se estremecieron mis labios, me entró un escalofrío por los huesos y vacilaban mis piernas al andar. Gimo por el día de angustia que se echa sobre el pueblo que nos oprime» (Hab 3,16). Por eso, en ocasiones desea uno olvidarse de ella, no volver a hablar más en nombre de Dios, pero la palabra se convierte en «un fuego ardiente e incontenible encerrado en los huesos» y hay que seguir proclamándola (Jr 20,9). Intenta uno huir de esa palabra, como Jonás, pero te persigue hasta lo profundo del océano.

– *La palabra es clara*. Muy relacionado con el anterior se halla este aspecto, que diferencia radicalmente al profetismo bíblico del griego. El oráculo de Delfos tenía una enorme ventaja. Hablaba de forma tan ambigua y oscura que cada cual podía interpretar lo que quería. Si era claro, y no gustaba, cabía la posibilidad de pedir un nuevo oráculo, más benévolo y optimista. Nada de esto tiene cabida en la palabra de Dios a los profetas. A nosotros puede resultarnos oscura y difícil por los muchos siglos que nos separan de ella, por los presupuestos históricos, políticos, culturales, económicos, que muchas veces ignoramos. Para los contemporáneos del profeta no cabía duda de lo que decía. Y no había posibilidad de segunda vuelta. Esa palabra de Dios era irrevocable, gustase o no gustase.

d) *Los cauces de la palabra*

Terminemos indicando algo parecido a lo que dijimos a propósito de las visiones. La palabra de Dios no llega solo de forma misteriosa, en el sueño y la visión nocturna. Dios habla a través de la vida, en los hechos cotidianos, en las personas que nos rodean y los acontecimientos. Hablan las manos del alfarero que rompen un cacharro inútil, habla la rama de almendro, los cestos de higos, las botas asirias que pisan con estrépito. Hablan los pueblos oprimidos que esperan ser liberados de los imperios, los campesinos pobres rechazados en el tribunal de justicia, la familia despojada de su casa y de su campo, el niño vendido como esclavo. Hablan las espadas pidiendo convertirse en arados, las lanzas en podaderas. Hablan las ruinas de Sión, la desesperanza de los desterrados. Hablan las noticias del extranjero que comentan la enorme riqueza de Tiro y su poderío comercial. Hablan los mensajeros etíopes y los embajadores babilonios. En la

palabra del hombre y de las cosas, en la palabra de la historia y de los pueblos, descubre el profeta la palabra de Dios.

3. Éxtasis, trance, posesión [5]

Hemos visto las dos formas principales de comunicarse Dios con el profeta: visiones y palabras (que no se excluyen mutuamente). Ningún ser normal va diciendo que ha visto o escuchado a Dios. Desde luego, nadie lo oye ni lo ve en circunstancias normales. Surge con ello el problema de si los profetas se encontraban en una situación anómala, de éxtasis o trance, cuando recibían esas palabras y visiones. Mucho se ha escrito sobre el tema, la mayoría de las veces sin clarificar antes los conceptos, con lo que reina en este campo una gran confusión.

Ante todo, es evidente que algunos profetas presentan rasgos extraños en su conducta, al menos en determinados momentos. Elías, después del sacrificio en el Carmelo, sube a lo alto del monte, se encorva con el rostro entre las rodillas y reza insistentemente; cuando llega la lluvia «con la fuerza del Señor se ciñó y fue corriendo delante de Ajab, hasta la entrada de Yezrael» (1 Re 18,42-46). De Eliseo se cuenta que, mientras el músico tañía, viene sobre él la mano del Señor y comunica una visión de lo que ocurrirá al día siguiente (2 Re 3,14-19). Más expresiva aún resulta la escena del diálogo con Jazael: «Luego inmovilizó la mirada, quedó fuera de sí un largo tiempo y se echó a llorar» (2 Re 8,11). Siglos más tarde, Ezequiel ofrece rasgos muy parecidos de postración, abatimiento, entusiasmo. Después de la vocación, marcha «decidido y enardecido, mientras la mano del Señor me empujaba» (Ez 3,15). Otras veces tendrá la sensación de estar atado con sogas, de que la lengua se le pega al paladar y queda mudo (cf. 3,25s.), de que un ser extraño lo agarra por el pelo y lo traslada en éxtasis desde Babilonia a Jerusalén, para devolverlo más tarde junto a los desterrados (8,1-4; 11,24).

En opinión de algunos [6], la experiencia interior de esos momentos la describe muy bien el autor de Is 21,1-10, cuando interrumpe el relato de su

[5] González Nuñez, *Profetismo y sacerdocio...*, pp. 58-69 sobre el éxtasis en los primeros profetas. Véase también André, «Ecstatic Prophecy» (1982); Parker, «Possession Trance» (1978); T. Pola, «Ekstase im Alten Testament», en H. Henninger (ed.), *Ekstase, Trance und die Gaben des Geistes*, Friedensau 1998, pp. 117-207; Rowley, «The nature of OT Prophecy...», pp. 98-102 (da abundante bibliografía, hasta 1945, e informa con claridad de la problemática). En los últimos años, el tema del éxtasis ha sido tratado en relación con la primera carta a los Corintios y ciertas manifestaciones de las primeras comunidades cristianas, pero no, que yo sepa, en relación con los profetas del Antiguo Testamento.

[6] Tanto Gunkel como Lindblom conceden gran importancia a este pasaje para su análisis del éxtasis y la visión. Parker, en cambio, pone en guardia contra la aceptación precipitada de frases hechas como si expresasen experiencias profundas.

visión con estas palabras: «Al verlo, mis entrañas están con espasmos, me agarran angustias de parturienta; me agobia oírlo, me espanta el mirarlo, se me turba la mente, el terror me sobrecoge». A estos textos acostumbran añadirse los que presentan a los profetas, al menos en opinión popular, como locos[7]. Y, si tenemos en cuenta que en estas experiencias, además del espíritu del Señor[8], desempeña un papel importante la mano del Señor[9], podemos decir que también Isaías y Jeremías tuvieron este tipo de experiencias. Isaías, después de proclamar su mensaje durante la guerra siro-efraimita, cuando percibe que Dios lo coge de la mano y lo aparta del camino de este pueblo (Is 8,11). Jeremías, como un estado de ánimo frecuente después de su vocación: «Forzado por tu mano me senté solitario, porque me llenaste de tu ira» (Jr 15,17). De hecho, estos y otros pasajes ofrecen una imagen bastante extraña de la actuación profética, que sería más comprensible dentro de la teoría del éxtasis.

Estos datos siempre fueron conocidos, y a veces se los tuvo en cuenta para hablar del elemento extático en los profetas. Pero quien dará un impulso radicalmente nuevo a esta cuestión será Gustav Hölscher, el año en que comienza la Primera Guerra Mundial (1914). En su libro *Los profetas* defiende que el éxtasis es un rasgo característico de todos los profetas de Israel. Hölscher se esfuerza por distinguir, sin precisar mucho, entre los primeros *nebî'îm* y los grandes profetas escritores; le resulta imposible imaginar a Amós como a uno de esos extáticos iniciales. Pero está convencido de que toda la profecía israelita es extática.

La teoría de Hölscher encontró gran aceptación en muchos autores. Pero quien le dio un carácter más dramático fue Robinson. Conviene recordar sus palabras para comprender la fuerte reacción que se produjo en contra de la teoría. «Podemos imaginar una escena de la actividad pública del profeta. Está mezclado entre la multitud, a veces en días ordinarios, a veces en ocasiones especiales. De repente, algo le ocurre. Sus ojos quedan fijos, le asaltan extrañas convulsiones, cambia su forma de hablar. La gente reconoce que el Espíritu ha caído sobre él. Cuando pase el síncope, dirá a los circunstantes las cosas que ha visto y oído»[10].

[7] 2 Re 9,11; Jr 29,24-27; Os 9,7.

[8] 1 Sm 10,6.10; 11,6; Ez 1,2; 3,12.14.24; 8,3; 11,1.5.24.

[9] 1 Re 18,46; 2 Re 3,15; Is 8,11; Jr 15,17; Ez 1,3; 3,14.22; 8,1; 37,1; 40,1. Aunque algunos niegan que «la mano del Señor» se refiera a una experiencia extática y relacionan la expresión con un acontecimiento extraordinario (p. ej. Seierstad), Roberts, tras analizar una serie de paralelos extrabíblicos, cree que debe darse la razón a quienes defienden la interpretación extática del fenómeno. Cf. J. J. M. ROBERTS, «The Hand of Yahweh», *VT* 21 (1971) 244-251.

[10] ROBINSON, *Prophecy and the Prophets...*, p. 50. En la segunda edición (1953) omite estas palabras, aunque sigue concediendo gran importancia al tema del éxtasis.

No todos estaban preparados para aceptar esta imagen de Amós, Isaías o Jeremías (Ezequiel es un caso aparte que siempre ha causado problemas). Significaba tirar por tierra la idea solemne y hierática que a menudo tenemos de los profetas. Pero había un argumento más fuerte que el del simple gusto: la falta de datos que confirmasen la teoría y, sobre todo, el concepto tan confuso de éxtasis que se empleaba. No es extraño que se impusiese con el paso del tiempo una visión mucho más moderada y se intentase definir más exactamente el fenómeno.

Wilson, por ejemplo, aclara una serie de cuestiones elementales [11]. Ante todo, los antropólogos raras veces usan la palabra «éxtasis». Cuando lo hacen, se refieren a la forma religiosa del trance. Trance es un estado psicológico y fisiológico «caracterizado por reducida sensibilidad a los estímulos, pérdida o alteración del conocimiento de lo que ocurre y sustitución de la actividad voluntaria por la automática» (E. Bourguignon). Por otra parte, los antropólogos usan la palabra para referirse a un *tipo de conducta*, no al *proceso* por el que se establece el contacto entre el mundo divino y el humano. Para este proceso se habla de posesión de un espíritu o de emigración del alma al mundo de los espíritus. Puede darse un caso de posesión sin que haya trance o éxtasis.

A propósito de la posesión, que en Israel es el medio primario de comunicación entre el mundo divino y el humano, conviene advertir que puede provocar distintos tipos de conducta. Si no hay trance, el intermediario puede no mostrar rasgos anormales y transmitir simplemente el mensaje de los espíritus. Si hay trance, las acciones pueden ir desde una actividad física aparentemente incontrolada hasta una actividad física completamente normal. El lenguaje puede ir desde sílabas ininteligibles hasta un discurso coherente.

A pesar de las diferencias, dentro de una sociedad dada, la conducta de posesión es casi siempre estereotipada y se usa un lenguaje estereotipado. A veces, dentro de una misma sociedad, diferentes tipos de conducta estereotipada están relacionados con situaciones y grupos sociales específicos. Por consiguiente, los biblistas no deben generalizar rápidamente sobre la naturaleza de la posesión en Israel. La conducta de los profetas podría variar de un grupo a otro, e incluso podía ser distinta dentro del mismo grupo; el mismo profeta podía cambiar de conducta de acuerdo con el contexto histórico y social. Porque unos profetas parezcan actuar como en trance no se puede decir que esa conducta era característica de toda la profecía de Israel. Por otra parte, el material antropológico demuestra que existen di-

[11] Wilson, «Prophecy and Ecstasis». El tema de la posesión lo trata detenidamente en su obra *Prophecy and Society*.

versas formas de conducta de trance controlada, y que el trance no impedía a los profetas hablar de forma coherente.

Las ideas de Wilson pueden aclararse con el siguiente esquema:

Trance *(Tipo de conducta)*	*Posesión* *(Proceso de contacto con el mundo divino)*
Es un estado psicológico y fisiológico Se caracteriza por: a) falta de sensibilidad b) alteración o pérdida del conocimiento c) actividad automática	Puede ser: a) con trance b) sin trance

4

El profeta y la sociedad

Todo lo dicho en el capítulo anterior (vocación y comunicación de Dios a través de visiones y palabras) pretende que el profeta lleve a cabo una misión con respecto al pueblo. Más adelante veremos cómo la cumple y en qué aspectos de la vida social interviene. Ahora nos fijaremos en la relación tan ambivalente del profeta con el mundo que lo rodea.

Una visión simplista del problema nos llevaría a pensar que la relación es solo de oposición. Conocemos las muchas dificultades y persecuciones que sufrieron a lo largo de su vida, provenientes de todos los sectores sociales. Sin embargo, es falso pensar que el profeta solo encuentra la oposición de la sociedad. También encuentra en ella, al menos en ciertos grupos, un punto de apoyo que posibilita su misión. Como subrayan los estudios recientes sobre la función social del profeta, para que exista un mediador tiene que haber un grupo, amplio o reducido, que acepte su mediación. En este capítulo estudiaremos la aportación de la sociedad al profeta y la oposición que este encuentra por parte de ciertos estamentos.

1. La aportación de la sociedad al profeta

Ciertas presentaciones de los profetas, muy influidas por Wellhausen, adolecen de una insistencia exagerada en la experiencia personal de Dios, como si el profeta partiese de cero y todo fuese fraguando en su intimidad. A propósito de Amós escribió Humbert: «Un día encontró en su conciencia una voluntad superior e idéntica al Bien, que se le reveló ante todo como

Dios de la Justicia»[1]. Lo anterior no cuenta. Ni la educación recibida en la familia o el pueblo, ni el proverbio aprendido de pequeño que exhorta a la justicia y la bondad, ni el culto que exhorta a ser fieles a Dios. No se lo niega expresamente, pero no se lo valora de forma adecuada. No es extraño que en años posteriores hubiese una fuerte reacción contra esta forma de entender a los profetas. La experiencia de Dios es fundamental; aporta una visión totalmente nueva del mundo y de las relaciones con Él. Pero esa experiencia se inserta en unos datos previos de la sociedad en la que viven.

1.1. Tradiciones y verdades[2]

Dentro de esa aportación son esenciales para el profeta las tradiciones y verdades religiosas. Empezando por la gran verdad de Yahvé, el misterioso y extraño dios de Israel. Los profetas subrayarán ese carácter de misterio y extrañeza. Pero ya lo tenía antes, y así les llegó a ellos gracias a las generaciones pasadas y presentes. Muchas veces les llegó deformado, rebajado a categorías paganas. Pero, a través de las deformaciones, podía entreverse todavía la imagen primitiva. Un Dios comprometido con la historia, amante de la justicia, padre de huérfanos, protector de viudas, señor de la naturaleza, dueño de la vida y de la muerte. Sin duda, la imagen bíblica de Dios sería mucho más pobre sin la aportación de los profetas. Pero ellos no inventan a Yahvé, redescubren su imagen o sacan las consecuencias adecuadas. Por eso, cuando Oseas critica a los sacerdotes de su tiempo porque «roban al pueblo el conocimiento de Dios», él no se considera poseedor exclusivo de ese conocimiento, ni inventor del tema. Se apoya en algo previo, que los sacerdotes conocen pero desprecian.

Otra gran verdad recibida es la de Israel como pueblo de Dios. Teniendo en cuenta la situación política de su época, con un pueblo dividido en dos reinos independientes, impresiona que ellos siempre tengan clara la idea de la unidad, por encima de luchas y divisiones. Esta idea no surge en la época de Josías (finales del siglo VII) ni se debe a las expectativas de los años del exilio. Amós, profeta del sur, es enviado a predicar al Reino Norte. Isaías, Miqueas, Jeremías, consideran misión suya hablar tanto a los israelitas como a los judíos. Es probable que en esto chocasen con la mentalidad de sus contemporáneos. Pero ellos no estaban inventando la idea de que Israel y Judá

[1] Humbert, «Un héraut de la justice», p. 34.

[2] Sobre las diversas tradiciones en los profetas es interesante la revisión que ofrece Osswald, «Aspekte...», espec. pp. 643-645. Este punto, que abarcaría el estudio de la actitud de los profetas ante las tradiciones religiosas de Israel, es de los más complejos y debatidos. Como visión de conjunto: Ramlot, *Prophétisme*, 1001ss.; Vermeylen, «Les prophètes de la conversion...». Muy polémica es la obra de Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke*. En las notas siguientes completaremos la bibliografía y haremos referencia a otras fuentes de información.

formaban el único pueblo de Dios. La habían aprendido de pequeños, a través de antiguas tradiciones, y se limitaban a sacar las consecuencias.

De hecho, es imposible comprender a los profetas sin tener en cuenta las tradiciones de Israel, que se transmitían por los diversos cauces del culto, la sabiduría popular, las leyes. Amós defiende valores proclamados desde antiguo por la sabiduría tribal y la legislación anterior[3], menciona la tradición del éxodo[4] y la alianza, aunque sea para refutarla en un enfoque inadecuado de la misma. Oseas conoce y valora las tradiciones del desierto[5] y del decálogo, presta gran atención a la historia pasada del pueblo, aunque se muestre tremendamente crítico con numerosos aspectos de ese pasado. La teoría política de Isaías parte de las tradiciones recibidas sobre la inviolabilidad de Jerusalén y la elección de la dinastía davídica; su mensaje de justicia social también tiene raíces muy antiguas y variadas[6]. Miqueas alude frecuentemente a una tradición legal y sapiencial anterior. Jeremías ha bebido en las fuentes de Oseas, parece conocer a Amós, el decálogo ocupa un puesto importante en su mensaje social, y ofrece puntos de contacto con la tradición sapiencial. El mensaje de Ezequiel resulta incomprensible si no tenemos en cuenta su formación sacerdotal y otra serie de influjos muy variados[7].

Sin duda, la actitud profética ante las tradiciones adquiere a veces matices muy críticos. Su postura no es meramente receptiva. Asimilan, reflexionan, cambian, rechazan, como guiados por un principio de acción y reacción. Pero, tanto cuando las valoran positivamente como cuando las condenan, son imprescindibles para comprender su mensaje.

1.2. Apoyo social

Pero la sociedad no aporta solamente a los profetas una serie de verdades y valores. También les ofrece su apoyo, aunque muchas veces sea el homenaje póstumo de poner flores en sus tumbas. Para que existan profetas es preciso que al menos una parte de la sociedad los acepte. Wolff ha tratado este tema a propósito de Oseas, identificando al grupo de apoyo con los levitas. En el caso de Amós parece claro que existen unos discípulos (uno al menos) que cuentan lo ocurrido al profeta en su conflicto con Amasías.

[3] Sobre las diversas opiniones a propósito de los influjos recibidos por Amós cf. Sicre, «*Con los pobres...*», pp. 159-166.

[4] Barriocanal Gómez, «La ubicación...»; Íd., *La relectura*.

[5] Sevilla Jiménez, *El desierto...*

[6] Sobre Is 1–12 y las tradiciones de Israel cf. Beuken, *Jesaja 1–12*, pp. 45-50.

[7] Zimmerli, *Ezechiel* (BK XIII/1), pp. 62*-79* expone la relación de Ezequiel con las tradiciones del éxodo, David, Sión, los patriarcas, los profetas anteriores, el Deuteronomio, la Ley de Santidad (H) y el escrito sacerdotal (P).

Isaías puede acudir en un momento determinado a dos testigos fieles: el sacerdote Urías y Zacarías hijo de Baraquías (Is 8,2)[8].

A propósito de Jeremías poseemos numerosos datos. Seitz ha confeccionado una lista de las cincuenta y una personas que aparecen citadas en el libro por su nombre[9]. Prescindiendo de los oficiales babilonios, entre los de origen judío podemos decir que el profeta cuenta con el apoyo y la amistad de Baruc, que le sirvió de secretario, y del que probablemente es hermano de Baruc, Seraias, al que encomienda una misión durante su viaje a Babilonia con el rey (51,59); también tiene excelentes relaciones con la familia de Safán[10], importante personaje de la corte de Josías (cf. 2 Re 22,12), del que se mencionan tres hijos: Ajicán, que salva al profeta de la muerte después del discurso en el templo (26,24); Elasa, uno de los que lleva a Babilonia la carta de Jeremías a los desterrados (29,3), y Gamarías, uno de los que intenta que el rey Joaquín no queme el volumen dictado por Jeremías (36,10.25). Años más tarde, como reflejo de esta amistad con la familia de Safán, cuando un nieto suyo, Godolías ben Ajicán, sea nombrado gobernador de Judá por los babilonios, Jeremías preferirá quedarse con él a marchar a Babilonia. También cuenta con el apoyo de personajes tan importantes como Gamaría ben Jelcías (29,3), Janán ben Yigdalías (35,4), Elnatán ben Acbor (26,22; 36,25), Delayas ben Samayas (36,12.25). Parece que también cuenta con el respeto del sacerdote Sofonías ben Masías, responsable del templo, ya que un tal Samayas, falso profeta desterrado a Babilonia, lo acusa de no haber metido en la cárcel a Jeremías a pesar de lo que dice (29,24-32). Durante el asedio final de Jerusalén, cuando arrojan a Jeremías a un aljibe, para que muera, lo defiende ante el rey un criado del monarca, eunuco etíope, Ebedmelec, que consigue su liberación (Jr 38,7).

Pero el testimonio más claro del apoyo social al profeta lo tenemos en la existencia de los mismos libros, fruto de la labor paciente de discípulos y redactores. Este tema nos ocupará más adelante, al hablar de los libros proféticos.

2. El enfrentamiento con la sociedad

Lo dicho anteriormente sobre la aportación y el apoyo de la sociedad al profeta no debe hacernos lanzar las campanas al vuelo. Son muchos los ca-

[8] Es frecuente hacer referencia a Is 8,16 cuando se habla de los discípulos del profeta. No creo que este texto pruebe mucho.

[9] Cf. Seitz, *Theology in Conflict*, pp. 9s.

[10] Cf. Nicholson, *Preaching to the Exiles*, pp. 43-44, sin saltar la interesante n. 2, donde indica que los personajes que apoyan a Jeremías son descendientes de los que apoyaron la reforma de Josías (2 Re 22,12).

sos en los que el profeta debe enfrentarse a diversos sectores sociales, empezando por los más altos.

2.1. Profetas y reyes [11]

Las relaciones entre profetas y reyes siempre fueron difíciles [12]. El monarca necesita el refrendo del profeta, que es más que un simple respaldo moral. Por otra parte, el profeta, con capacidad de elegir reyes y dinastías, no dispone de un poder político equivalente al del rey. En el fondo existirá siempre un conflicto de poderes —uno religioso, otro político—, que es fuente de innumerables tensiones y sospechas [13]. Las tradiciones sobre Samuel reflejan esta situación. Samuel elige a Saúl como primer rey de Israel, pero es también el primero en condenarlo (1 Sm 15). Natán tampoco ahorrará críticas al segundo monarca, David, a causa de su adulterio (2 Sm 12). Las condenas a las dinastías y reyes del norte se reiteran en Ajías de Silo (1 Re 14,1-16), Jehú (1 Re 16,1-4.7), Elías (1 Re 18,18-19; 21,17-23; 2 Re 1), Miqueas ben Yimlá (1 Re 22), Eliseo (2 Re 3,13; 6,30-32), Oseas (Os 1,4), Amós (Am 7,9). En el sur, Isaías se enfrenta duramente a la corte (Is 3,12-15), no acepta componendas con el rey Acaz (Is 7), incluso condena algunas actitudes del piadoso rey Ezequías (Is 39). Jeremías tacha públicamente a Joaquín de ladrón y asesino (Jr 22,13-19). Ezequiel condena a Sedecías (Ez 17).

2.2. Profetas y sacerdotes [14]

Algo parecido a lo anterior ocurre en este caso. Samuel, denunciando al sacerdote Elí en nombre de Dios (1 Sm 3), preludia lo que será el enfrentamiento futuro de Amós con Amasías (Am 7,10-17); de Oseas con los sacerdotes de su tiempo, a los que acusa de rechazar el conocimiento de Dios (Os 4,4) y de asesinos (Os 6,9); de Miqueas con sus contemporáneos, a los que denuncia por su ambición (Miq 3,11); de Jeremías con Pas-

[11] Lemaire (ed.), *Prophètes et rois* ofrece la panorámica más amplia. Lehnart, *Prophet und König*, se centra en las relaciones con los reyes de los profetas anteriores al siglo viii (Samuel, Elías, Eliseo). Sobre Jeremías y los monarcas de su tiempo cf. Job, *Jeremiah's Kings*.

[12] Cf. Roberts, «Prophets and kings».

[13] Couey, «Amos VII 10-17», indica que las relaciones entre profetas y reyes no deben verse de forma bilateral, sino más bien trilateral, ya que los ejemplos del Antiguo Oriente muestran que en estos conflictos juegan también un papel los sacerdotes.

[14] Sobre las relaciones entre profetas y sacerdotes véase Néher, *La esencia...*, pp. 254-263; González Nuñez, *Profetismo y sacerdocio*. Un nuevo enfoque, menos polémico, se advierte en algunos articulos de la obra en colaboración editada por Grabbe-Bellis (eds.), *The Priests in the Prophets*. Para la actitud de los profetas ante los sacerdotes en la época posexílica es fundamental la obra de Tiemeyer, *Priestly Rites and Prophetic Rage*.

jur, que mandará azotarlo y encarcelarlo (Jr 20), y con los demás sacerdotes [15], en los que solo ve desinterés por Dios (Jr 2,8), abuso de poder (Jr 5,31), fraude (Jr 6,13; 8,18), impiedad (Jr 23,11). Incluso Isaías, amigo del sacerdote Zacarías (Is 8,2), no se recata de calificar a los sacerdotes de borrachos y de cerrarse a la voluntad de Dios (Is 28,7-13). Sofonías los acusa de profanar lo sagrado y violar la ley (Sof 3,4), tema que reaparece literalmente en Ezequiel (Ez 22,26). Cerrando la historia del profetismo, Malaquías parece recoger la idea de Oseas cuando dice que extravían al pueblo (Mal 2,8s.).

2.3. Otros grupos sociales

También los otros grupos que detentan cualquier tipo de poder político, económico o social son víctimas del ataque de los profetas. Cuando denuncian la injusticia, encontramos mencionados a los jefes políticos y militares *(qesinîm)* [16], a los oficiales reales *(sarîm)* y «ancianos» *(zeqenîm)* [17], a los jueces [18], a veces bajo títulos que los engloban a todos ellos [19]. Cuando atacan la política del país, tanto interior como exterior, cargan la responsabilidad sobre los militares y los consejeros de la corte. Ya en Oseas encontramos una dura crítica a todas esas personas que inundan al país de sangre y violencia por sus ambiciones y luchas de partido (Os 5,10; 7,3.5.16; 9,15). Pero los enfrentamientos más duros aparecen en Isaías, que condena su política de alianza con Egipto (Is 30,1-5; 31,1-3), y en Jeremías, en muy diversas circunstancias [20].

Especialmente complicado es el tema de los enfrentamientos que se detectan en los escritos proféticos posexílicos. Algunos los interpretan como tensiones entre profetas y sacerdotes; otros, entre grupos políticos de ten-

[15] En lo que sigue constatamos el típico fenómeno de las generalizaciones de los profetas o de su lenguaje «demagógico». Ya hemos visto que Jeremías fue respetado al menos por el sacerdote Sofonías, responsable del templo, que no atiende a los deseos de algunos de que lo meta en la cárcel (Jr 29,25).

[16] Is 1,10; Miq 3,1.9. El título tiene a veces sentido militar y a veces, político.

[17] Is 1,23; 3,14 (los *sarîm*, como responsables de la injusticia social, aparecen también mencionados en Os 9,15; Miq 7,3; Sof 1,8; 3,3; Jr 34,10.19; Ez 22,27).

[18] Is 1,26; Miq 7,3; Sof 3,3.

[19] *ro'š* (Miq 1,1.9.11), *nasî'* (Ez 22,6).

[20] En el contexto del enfrentamiento con los políticos habla McKane de la oposición de los profetas a los sabios, que representarían a los consejeros políticos y militares (Cf. McKane, *Prophets and Wise Men*). Para el tema de las relaciones entre profetas y sabios aconsejo comenzar con la lectura del capítulo 6 de la obra de Clements, *Prophecy and Covenant*, que recuerda las teorías de Fichtner, McKane, Wolff, Crenshaw y Whedbee y hace algunas observaciones muy interesantes sobre el enfoque del problema. Véase también Carbajosa Pérez, «Las imágenes sapienciales...».

dencia conservadora y profetas visionarios. Volveremos sobre el tema al hablar del profetismo en la época persa.

2.4. Profetas y falsos profetas [21]

Pero el sector social con el que se enfrentan más duramente es el de los falsos profetas. Dentro del Antiguo Testamento se distinguen dos grupos: el de los profetas de divinidades extranjeras (como Baal) y el de los que pretenden hablar en nombre de Yahvé. Al primero lo encontramos especialmente en tiempos de Elías (1 Re 18); para la historia del profetismo carecen de importancia, a no ser por el influjo pernicioso que pudieron ejercer sobre el pueblo. Más grave es el caso del segundo grupo, porque fundamentan su postura en una pretendida revelación del Dios verdadero.

El relato sobre Miqueas ben Yimlá tiene en este sentido un carácter programático (1 Re 22). A partir de un hecho muy concreto, si se debe ir o no a la guerra contra Ramot de Galaad, se produce un enfrentamiento de principio entre los cuatrocientos profetas de la corte del rey de Israel y Miqueas. Lo que está en juego es quién conoce realmente los planes de Dios. Cosa nada secundaria, ya que de ella depende el que la decisión política sea acertada o errónea. La vida del rey depende de a quién de ellos haga caso. En los conflictos posteriores con los falsos profetas también será esto lo que se halle en juego: la vida del pueblo, bien en sentido social, imponiéndose un orden justo, o en sentido político, tomando decisiones que no lleven a la ruina del país.

Por eso, el conflicto entre verdaderos y falsos profetas hay que enfocarlo con espíritu social, o comunitario. No es el simple enfrentamiento de dos teologías, o de dos revelaciones divinas. Lo importante es que ofrecen medidas y actitudes muy distintas para el bien de la sociedad y del país. Esto se advierte con claridad en los frecuentes conflictos, testimoniados por la abundancia de textos sobre el tema [22], que alcanzan el máximo de tensión en los ataques de Miqueas (Miq 2–3) y en los enfrentamientos de Jeremías con Ananías (Jr 28) y con los profetas desterrados a Babilonia (Jr 29). El falso profeta tranquiliza la conciencia del malvado para que no se convierta de su injusticia, promete paz y bienestar al pueblo cuando el país se precipita en la ruina, espera que las desgracias terminen rápidamente.

El hecho de que se trate de personas que reivindican una revelación divina hace que el conflicto alcance niveles teológicos ausentes en los ataques

[21] Sobre el tema existe amplia bibliografía; véase Alonso Schökel-Sicre, *Profetas* I, 49-56; Crenshaw, *Los falsos profetas* (1986); Hermisson, «Kriterien» (1995); Lange, *Vom prophetischen Wort* (2002); Hibbard, «True and False Prophecy» (2011).

[22] Is 28,7-13; Jr 2,8; 6,13-14; 14,13-16; 23,9-32; 27,9-10.14-15.16; Ez 13,1-16.17-23; 14,9; 22,28-31; Os 6,5; Miq 2,11; 3,5-8.11.

a otros grupos sociales. Como indicamos a propósito de Miqueas ben Yimlá, no se trata solo de adoptar una decisión adecuada, sino de saber quién tiene acceso a los planes de Dios. Por eso se vuelve un problema tan angustioso la búsqueda de criterios que distingan al verdadero profeta del falso.

Dado el enfoque sociológico de este capítulo, no creo oportuno tratar con detenimiento este complejo problema, que ha ocupado a los autores bíblicos desde el Deuteronomio hasta el Evangelio de Mateo y sigue ocupando a los autores modernos. Pero indicaré algunas ideas.

Dt 18,21-22 plantea la cuestión de forma acuciante y la responde de manera bastante simplista: «Si te preguntas: ¿Cómo distinguir si una palabra no es palabra del Señor? Cuando un profeta hable en nombre del Señor y no suceda ni se cumpla su palabra, es algo que no dice el Señor; ese profeta habla por arrogancia, no le tengas miedo». En definitiva, el único criterio es esperar. Pero esto no sirve de nada en ciertos casos. ¿Cómo distingue el rey de Israel que la verdad está de parte de Miqueas ben Yimlá y no de parte de los otros? A lo sumo, dado el desarrollo de los acontecimientos, el contemporáneo o el lector del libro de los Reyes puede decir que Miqueas es el verdadero profeta. Pero esto no ayuda al rey a tomar una decisión.

Por eso, el profeta Jeremías ofrece un criterio más seguro. En su conflicto con Ananías le dice: «Los profetas que nos precedieron a ti y a mí, desde tiempo inmemorial, profetizaron guerras, calamidades y epidemias a muchos países y a reinos dilatados. Cuando un profeta predecía prosperidad, solo al cumplirse su profecía era reconocido como profeta enviado realmente por el Señor» (Jr 28,7-8). En este caso parece más fácil tomar una decisión: basta obedecer al profeta que sea más pesimista. Pero, de acuerdo con las palabras de Jeremías, esta actitud puede inducir a error. Quizá no se haga caso al profeta optimista, y luego resulta que su palabra se cumple. Con tal criterio, nadie debía prestar atención al mensaje de Ezequiel en su segunda etapa o a Deuteroisaías cuando anuncia la liberación de Babilonia.

Este punto de vista lo expresa Jeremías en otro caso con más exactitud. Acusa a los falsos profetas de que «pretenden curar por encima la herida de mi pueblo, diciendo: Marcha bien, muy bien. Y no marcha bien» (6,13-14). No se trata de que el profeta verdadero sea pesimista, sino de que el falso es un superficial, incapaz de percibir la gravedad de la situación. Pero incluso esto se presta en casos concretos a interpretaciones muy subjetivas.

El mismo Jeremías no debía de estar muy convencido de que este criterio bastase, porque en otros casos aduce motivos distintos: el falso profeta extravía al pueblo (23,13), impide que se convierta (23,14), no habla en nombre de Dios (23,16), no ha asistido a su consejo (23,18), no conoce sus planes (23,17-19). Parecen cosas muy claras, pero a sus contemporáneos debían de resultarles muy oscuras. Son claras cuando se trata de profetas

venales, egoístas, vendidos al mejor postor, ladrones y adúlteros. Pero no todos eran así. Entonces, ¿cómo podía saber la gente que Ananías no conocía los planes de Dios? ¿Extraviaba al pueblo por el simple hecho de esperar la pronta vuelta de los desterrados en el 597? ¿Impedía con ello la conversión? Desde el punto de vista de Jeremías, indudablemente. Pero los jerosolimitanos no podían estar tan seguros. Por eso, en los casos realmente graves, todos los criterios ofrecidos por el Antiguo Testamento pueden ser desmontados de forma implacable. Y lo mismo ocurre con los aducidos por los comentaristas recientes[23].

2.5. La existencia amenazada del profeta

Después de lo anterior, no extraña que el profeta sea un hombre amenazado. En ocasiones solo le ocurrirá lo que dice Dios a Ezequiel: «Acuden a ti en tropel y mi pueblo se sienta delante de ti; escuchan tus palabras, pero no las practican (...). Eres para ellos coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor. Escuchan tus palabras, pero no las practican» (Ez 33,30-33). Es la amenaza del fracaso apostólico, de gastarse en una actitud que no encuentra respuesta en los oyentes.

A veces se enfrentan a situaciones más duras. A Oseas lo tachan de «loco» y «necio». A Jeremías, de traidor a la patria. En otros casos se ven perseguidos. Elías debe huir del rey en muchas ocasiones; Miqueas ben Yimlá termina en la cárcel; Amós es expulsado del Reino Norte; Jeremías pasa en prisión varios meses de su vida; igual le ocurre a Jananí. Y en el caso extremo se llega a la muerte: es el destino de los profetas en tiempos de Ajab y Jezabel; también Urías es asesinado y tirado a la fosa común (Jr 26,20-23). Esta persecución no es solo de los reyes y de los poderosos; también intervienen en ella los sacerdotes y los falsos profetas. Incluso el pueblo se vuelve contra ellos, los critica, desprecia y persigue.

[23] Se aducen criterios internos y externos. Entre los primeros: inmoralidad (adulterio, borracheras, venalidad, mentira), impiedad, magia, sueños engañosos, optimismo, profesionalismo, éxtasis, deseos de querer profetizar, no cumplimiento de sus profecías. Resultan demasiados criterios y, tomados uno a uno, no prueban suficientemente. Entre los externos: comunitario (el pueblo de Israel ha canonizado a unos y rechazado a otros); contrariedades (el verdadero profeta sufre persecución e incluso muere); intercesión (el verdadero profeta pide el perdón del pueblo, mientras el falso se despreocupa de ello). Es claro que esto no resuelve el problema de quien debe hacer caso a una palabra concreta en un momento histórico preciso. Coincido con Crenshaw en que no existe ningún criterio definitivo. Y, para agravar la situación, cabe el peligro de que el verdadero profeta sea engañado por otro verdadero profeta (como ocurre en 1 Re 13), y que el falso actúe como verdadero (Balaán).

5

Los medios de transmisión del mensaje (I) La palabra

Los capítulos anteriores han esbozado la relación del profeta con Dios y con la sociedad de su tiempo. Nos toca ahora hablar de un tema importantísimo: cómo transmite su mensaje al pueblo. Para ello se servirá de tres medios, la palabra hablada, la palabra escrita y la acción simbólica. Este capítulo se centrará en la palabra, comenzando por unas consideraciones previas.

1. Fuerza y debilidad de la palabra profética

Los libros proféticos son quizá los más difíciles de todo el Antiguo Testamento. No debe extrañarnos. Para comprender un mensaje tan encarnado en la realidad de su tiempo es preciso conocer las circunstancias históricas, culturales, políticas y económicas en las que tales palabras fueron pronunciadas. Por otra parte, los profetas usan a menudo un lenguaje poético, y todos sabemos que la poesía es más densa y difícil que la prosa.

De esta manera, intervenciones que en su tiempo debieron de resultar escalofriantes, casi blasfemas, parecen hoy anodinas a muchos lectores. Y palabras de profunda hondura humana y religiosa pasan desapercibidas para muchos cristianos. Me parece interesante imaginar cómo sonarían estos textos a nuestros oídos si los antiguos profetas resucitasen. Con esta intención ofrezco algunas adaptaciones de textos proféticos. Pueden suscitar malestar o escándalo, resultar estúpidas y utópicas, pero tienen dos ventajas: nos ayudan a comprender su forma de expresarse y los motivos por los que fueron perseguidos o pasaron por ilusos.

Partamos de un sencillo texto de Amós:

Marchad a Betel a pecar, en Guilgal pecad de firme:
ofreced por la mañana vuestros sacrificios
y al tercer día vuestros diezmos;
ofreced ázimos, pronunciad la acción de gracias,
anunciad dones voluntarios,
que eso es lo que os gusta, israelitas
—oráculo del Señor— (Am 4,4-5).

Si leemos este texto en una eucaristía o en un acto penitencial, casi nadie se enterará de su contenido. La mayoría de la gente no sabe qué es Betel ni Guilgal, desconoce la expresión «ofrecer sacrificios» (solo han oído hablar de sacrificarse, mortificarse), ignoran qué son los ázimos y los dones voluntarios. En cuanto a los diezmos, quizá sepan que un antiguo catecismo mandaba «pagar diezmos y primicias a la Iglesia de Dios. Amen». Un auténtico fracaso. Expresión plena de esa debilidad de la palabra profética, débil por haberse encarnado hasta las últimas consecuencias. Pero intentemos resucitarla. Sonaría más o menos de esta forma:

Marchad a Santiago a pecar,
en el Pilar pecad de firme.
Acudid a misa todos los días,
ofreced vuestras velas y ofrendas.
Encended el botafumeiro,
ardan los incensarios,
anunciad novenas,
que eso es lo que os gusta, católicos
—oráculo del Señor—.

Ante todo, advertimos la claridad del lenguaje. No es un mundo —al menos en este caso— de grandes abstracciones, sino plástico y concreto. Al mismo tiempo, llama la atención su brevedad y concisión. El profeta, sobre todo en esos primeros momentos del siglo VIII, rehúye la palabrería. También es patente la dureza e ironía con que se expresa. Amós no usa un género profético, sino la *instrucción*, típica de los sacerdotes, con la que estos exhortan a los fieles a las prácticas cultuales. Pero Amós emplea este género para criticar lo que ellos piden, ridiculizando otras instrucciones parecidas. Por eso, más que imaginárnoslo tronando al pronunciar estas palabras, deberíamos escucharlo con un tono almibarado, frotándose suavemente las manos mientras finge dar buenos consejos. No es raro que el sumo sacerdote de Betel, Amasías, terminara expulsándolo [1].

[1] Sobre el aspecto satírico en los profetas, cf. Patterson, «Prophetic Satire».

Veamos al mismo Amós en un contexto muy distinto. Se encuentra ahora en Samaria, la próspera y lujosa capital del Reino Norte, donde una clase alta disfruta de todo tipo de lujos a costa de los pobres. Esta vez su palabra sí tronará con potencia. Pero el tiempo ha vuelto a desgastarla y a hacerla casi incomprensible.

Escuchad esta palabra, vacas de Basán,
en el monte de Samaria:
Oprimís a los indigentes, maltratáis a los pobres,
y pedís a vuestros maridos: Trae de beber.
El Señor lo jura por su santidad:
Llegará la hora en que os cojan
a vosotras con garfios, a vuestros hijos con ganchos;
saldrá cada cual por la brecha que tenga delante,
camino del Hermón —oráculo del Señor— (4,1-3).

El caso no es tan grave como en el ejemplo anterior, pero sigue habiendo muchas cosas oscuras. Probablemente, el simple comienzo, «vacas de Basán», ya ha hecho que el oyente moderno desconecte del texto. Traduzcámoslos a nuestro lenguaje:

Escuchad esta palabra, señoronas de El Escorial,
las que veraneáis en Mallorca y en Marbella.
Oprimís a los pobres, explotáis a los obreros,
y solo os interesa daros la buena vida.
Llegará un día en que os rodearán con fusiles,
a vuestros hijos con bayonetas,
y os subirán en camiones de animales
camino del destierro —oráculo del Señor—.

El contenido será discutible. A algunos les molestará, a otros les parecerá una estupidez (son dos reacciones muy típicas ante los profetas). Pero el lenguaje resulta diáfano.

En cualquier caso, el profeta no se preocupa solo de transmitir un mensaje inteligible. Se esfuerza también por expresarse con belleza. A veces lo intenta mediante juegos de palabras, que resultan atractivos al auditorio, como en este nuevo ejemplo de Amós:

Así dice el Señor a la casa de Israel:
Buscadme y viviréis;
    no busquéis a Betel,
    no vayáis a Guilgal,
    no os dirijáis a Berseba;
que Guilgal irá cautiva y Betel se volverá Betavén.
Buscad al Señor y viviréis (Am 5,4-5).

Una vez más, el esfuerzo del profeta resulta inútil para un lector moderno que no sepa hebreo. Intentemos revivirlo:

Así dice el Señor a los católicos:
Interesaos por mí y viviréis:
    Pero no os intereséis por el Pilar,
    no vayáis a Santiago,
    no acudáis al Rocío.
Que el Pilar caerá por tierra,
el Rocío se volverá tormenta.
Interesaos por el Señor y viviréis.

En el ejemplo de Amós, hay dos juegos de palabras: el primer caso es de tipo sonoro (*kî gilgal galó yiglé*, «que Guilgal irá cautiva»), mientras el segundo mezcla lo sonoro con lo conceptual («Betel se volverá Betavén», es decir, «Casa de Dios se volverá Casa del Mal»). La adaptación que ofrezco juega solo con lo conceptual e imaginativo: el Pilar cae por tierra, el Rocío se vuelve tormenta. Lo de menos es la adecuación perfecta. Solo me interesa subrayar el esfuerzo de formulación[2].

Otras veces, el acierto no se busca a nivel de juego de palabras o de expresiones acertadas, sino en imágenes llamativas. Intentando expresar Amós el gran valor de la justicia, y lo poco que la estiman las autoridades de Israel, formula estas simples preguntas:

¿Se meten los caballos por los peñascos?
¿Se usan los toros para arar?
Pues vosotros convertís en veneno el derecho,
la justicia en acíbar (Am 6,12).

En nuestro lenguaje:

¿Se mete un Rolls Royce por el campo?
¿Se usa un Mercedes para arar?
Pues vosotros estáis oxidando el derecho
y echando a perder la justicia.

Cualquier estudioso del Antiguo Testamento sabe la cantidad enorme de obras que se publican cada año —artículos y libros— para aclarar sus numerosos problemas. En muchísimos casos se trata de problemas secundarios, que se prestan a interminables discusiones, aunque el sentido global del texto sea claro. Es lo que ocurre a quien lee Miq 6,1-8. La bibliografía sobre estos pocos versos, especialmente sobre los últimos, es abundantísima. Lo que dice Miqueas —en un diálogo ficticio entre Dios, el pueblo y el profeta— es, más o menos, algo tan sencillo como esto:

[2] El elemento sonoro es esencial en la poesía. Pero pocas veces se consiguen aciertos tan plenos como el de san Juan de la Cruz («un no sé qué que queda balbuciendo») o el de Pablo Neruda («y supo que no solo la sola soledad era el silencio»).

DIOS:

Escuchad, montes, el juicio del Señor,
atended, cimientos de la tierra:
El Señor entabla juicio con su pueblo,
pleitea con la Iglesia.
Pueblo mío, ¿qué mal te he hecho?
¿En qué te molesté? Respóndeme.
Te saqué del paganismo,
de la esclavitud te redimí,
enviando por delante a mi Hijo.
Recuerda mis innumerables beneficios,
ten presente la salvación de Dios.

EL PUEBLO

¿Cómo podremos agradar al Señor,
acercarnos al Dios Altísimo?
¿Nos acercaremos con procesiones,
marchando en peregrinación?
¿Le agradarán al Señor nuestras velas y ex-votos,
nuestras ofrendas en metálico para el templo?
¿Mandaré mi hijo al seminario,
mi hija al noviciado,
para expiar mi ingratitud?

EL PROFETA

Ya sabes, hombre, lo que es bueno,
lo que Dios desea de ti:
simplemente que practiques la justicia,
que actúes con misericordia
y que te muestres humilde con tu Dios.

Estos pocos ejemplos, que podrían multiplicarse fácilmente, demuestran la fuerza y debilidad de la palabra profética. Débil, porque ha quedado atenazada por un lenguaje, una historia, una cultura, que no es la nuestra. Fuerte, porque resplandece con todo vigor cuando le arrancamos la pátina del tiempo. Es esencial intentar percibir esa potencia y belleza de los textos primitivos. Aunque en los libros proféticos encontramos oráculos de poca categoría literaria, formulaciones poco precisas e incluso aburridas, abundan con mucho los textos de extraordinaria belleza poética. En un tiempo como el nuestro, donde se critica el consumismo y el imperialismo de las grandes multinacionales con multitud de tópicos, ensartados en los discursos más vulgares, conviene releer el magnífico oráculo de Ezequiel contra Tiro, la gran potencia comercial de su tiempo (Ez 27, suprimiendo los versos 12-24). Se advierte que el pro-

feta no solo tiene algo importante que decir, sino que lucha y se esfuerza por decirlo bien [3].

2. Los géneros literarios [4]

El descubrimiento, análisis y clasificación de los géneros literarios es una de las mayores aportaciones de la ciencia bíblica del siglo XX. No ha sido tarea fácil, y todavía queda camino por recorrer. La diversidad de opiniones sobre ciertos géneros y la confusión terminológica que a veces existe pueden provocar un sentimiento muy distinto al del entusiasmo inicial por el tema. ¿Son tan importantes los géneros literarios para entender la Biblia, en nuestro caso los profetas? ¿No hemos exagerado su valor?

Pienso que, sin exagerar su importancia, el estudio de los géneros literarios resulta muy útil para profundizar en los textos proféticos. Lo mismo puede decirse de otros ámbitos, como la pintura o la arquitectura. Una creación artística *se disfruta* y *se comprende* en la medida en que se estudia. Y aquí es donde intervienen los géneros literarios. Aunque su estudio puede provocar una impresión de frialdad, de simple búsqueda de estructuras y elementos, de afán por encontrar un hipotético y a veces forzado ámbito en el que nace el género («Sitz im Leben»), gracias a estos trabajos podemos disfrutar más los textos proféticos y comprenderlos en su recto sentido.

Esto no impide que el tema sea tremendamente árido, y que la exposición provoque en el lector lo contrario de lo que pretende: aburrir. Por eso, lo enfocaré de manera muy sencilla, como introducción a un mundo generalmente desconocido. Hablaré, en primer lugar, de la variedad de géneros empleados por los profetas. Luego, de dos típicos de ellos (oráculos de condena contra individuos y contra colectividades). Por último, de géneros que, sin ser estrictamente proféticos, tienen gran importancia en los profetas. La presentación que ofrezco no pretende ser exhaustiva.

No creo que merezca la pena entrar en la discusión de los últimos años. Resulta sintomático que dos de las últimas introducciones al Antiguo Tes-

[3] Quien desee profundizar en este tema debe leer el extenso trabajo de L. Alonso Schökel sobre la poesía hebrea en *Hermenéutica de la Palabra*, donde también se encuentran otros artículos suyos que analizan textos proféticos desde este punto de vista. El tema del lenguaje poético en los profetas lo ha tratado últimamente Seybold, *Poetik*.

[4] Un catálogo de géneros proféticos en Alonso-Sicre, *Profetas* I, pp. 76-77. Una bibliografía amplísima y un tratamiento detenido de los distintos temas en Ramlot, *Prophétisme*, 943-969. El estudio más importante, aunque no agota todos los temas, es el de Westermann, *Grundformen*, centrado especialmente en los oráculos de condenación. El mismo Westermann completó el estudio de los géneros en su obra *Prophetische Heilsworte im AT*. Algunas de sus ideas han sido criticadas por autores posteriores, pero, en conjunto, siguen siendo útiles.

tamento, las dirigidas por Römer y Zenger, no digan nada, o muy poco, del tema[5]. A lo sumo recomendaría la lectura de Sweeney[6]; aunque su presentación de los géneros literarios resulta un catálogo bastante confuso, al principio expone bien el cambio más importante que se ha producido en los últimos años: antes de hablar de los géneros literarios de las unidades menores es importante tener en cuenta la unidad mayor (el libro).

2.1. Variedad de géneros en los profetas

Muchos podrán pensar que los profetas comunican su mensaje mediante un discurso o un sermón, los géneros más habituales entre los oradores sagrados de nuestro tiempo. A veces lo hacen, pero generalmente emplean gran variedad de formas literarias, tomadas de los ámbitos más distintos. A continuación indicaré algunos ejemplos, para que el lector se haga una idea de la riqueza y vitalidad de la predicación profética.

a) *Géneros tomados de la sabiduría tribal y familiar*

Desde antiguo, la familia, el clan, la tribu, han empleado los recursos más diversos para inculcar un recto comportamiento, hacer reflexionar sobre la realidad que rodea a niños y adultos: exhortación, interrogación, parábola, alegoría, enigmas, bendiciones y maldiciones, comparaciones. De todos ellos encontramos ejemplos en los profetas.

Cuando Natán va a denunciar al rey David su adulterio con Betsabé y el asesinato de Urías no aborda el tema directamente, comienza con una *parábola* (2 Sm 12,1-7). Cuando Ezequiel acusa al rey de Judá porque, después de prometer fidelidad al rey de Babilonia, violó el juramento y buscó la ayuda de Egipto, lo hace mediante una *alegoría* (Ez 17,1-9). Al ámbito sapiencial pertenecen también *la bendición y la maldición* que encontramos en Jr 17,5-8. Otro género frecuente entre los sabios, la *comparación*, aparece en Jr 17,11. La *pregunta* es una forma de hacer reflexionar y de inculcar una conclusión inevitable; Amós la emplea en 3,3-6.

[5] T. Römer y otros (eds.), *Introduccion al Antiguo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, solo tiene un muy breve capítulo (seis páginas) de Vermeylen sobre «Los géneros literarios proféticos». E. Zenger (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer, Stuttgart [5]2004 [traducción italiana: *Introduzione all'Antico Testamento*, Paideia, Brescia [2]2005] no dice nada. La obra dirigida por J. Barton, *The Biblical World*. 2 vols., Routledge, Londres 2004, contiene un artículo de Graeme Auld, «Prophecy», en el apartado de «Géneros literarios», pero se limita a hablar de los libros proféticos sin tratar el tema. Algunos artículos de interés en D. B. Sandy-R. L. Giese (eds.), *Cracking Old Testament Codes: A Guide to Interpreting the Literary Genres of the Old Testament*, Broadman, Nashville 1995.

[6] Sweeney, *Isaiah 1–39*, pp. 10-30.

b) *Géneros tomados del culto*

Podemos clasificar en este apartado himnos, oraciones, instrucciones, exhortaciones y, quizá, los oráculos de salvación.

En Amós encontramos un hecho curioso; esparcidos a lo largo del libro hay versos que parecen fragmentos de un *himno* al poder de Dios (4,13; 5,8-9; 9,5-6). Es posible que no fuese compuesto por Amós, sino tomado por él y distribuido en momentos claves, para subrayar la omnipotencia divina. En Isaías encontramos un himno de primera mano, compuesto por el profeta o por el redactor del libro (Is 12).

La *instrucción* es un género típico del culto. La emplea el sacerdote cuando responde a algunos de los problemas concretos que le plantean los fieles. Los profetas también usan el género, aunque puede ocurrir —como en el caso de Amós—, que sea con intenciones distintas, en plan irónico (Am 4,4-5).

La *exhortación*, que invita al pueblo a convertirse, puede remontarse a los antiguos profetas cultuales, adquiriendo en los profetas clásicos un contenido nuevo.

Como ejemplo de *oración* citaré el de Jeremías cuando compra el campo a su primo Hanamel. En momentos difíciles, cuando Jerusalén está asediada por el ejército babilónico, el profeta comprende que esta compra absurda, la peor inversión económica, es voluntad de Dios. La lleva a cabo y, después de firmar el contrato, ora al Señor pidiéndole la explicación del misterio (Jr 32,16-25). La respuesta de Dios se encuentra más adelante (32,43).

Más discutible resulta que el *oráculo de salvación* pertenezca al ámbito del culto. Quizá su contexto primitivo fuese el de la guerra, cuando un sacerdote o profeta anunciaba la victoria en nombre de Dios y animaba al ejército a no tener miedo. Este género es muy utilizado en Is 40–44 (véase 4.3).

c) *Géneros tomados del ámbito judicial*

A veces, los profetas emplean el discurso acusatorio, la requisitoria, la formulación casuística, o algunos elementos de estos géneros, para insertarlos en un contexto más amplio. Por ejemplo, Ez 22,1-16 contiene las acusaciones típicas del fiscal en un proceso.

En este contexto judicial se sitúa también la enumeración de una serie de comportamientos justos, que termina con la declaración de inocencia del que vive de acuerdo con ellos (Ez 18,5-9). Y este espíritu jurídico, tan acentuado en Ezequiel, es el que le lleva a una serie de formulaciones casuísticas (Ez 18,10-17).

Entre los géneros tomados del ámbito judicial, el que más ha interesado a los comentaristas es la requisitoria profética *(rîb)*. Véase el punto cuarto para más detalles.

d) *Géneros tomados de la vida diaria*

Incluyo en este apartado una serie de cantos que surgen en las más diversas situaciones de la vida: amor, trabajo, muerte... La famosa «Canción de la viña» de Isaías la presenta el profeta como una *canción de amor* (Is 5,1-7). Ezequiel ofrece un ejemplo de *canción de trabajo* doméstico, realizado por un ama de casa, que le servirá para aplicarla al futuro de Jerusalén (Ez 24,3-5.9-10). En otra ocasión se trata de un *canto a la espada* (Ez 21,13-21).

Entre estos cantos que surgen en distintos momentos de la vida, el más importante y frecuente es la elegía, entonada con motivo de la muerte de un ser querido, que los profetas utilizan para presentar la trágica situación de su pueblo en el presente o el futuro. La más antigua y concisa la encontramos en Amos (5,2-3). Elementos elegíacos y alegóricos se unen en otro texto de Ezequiel para describir la situación de los últimos reyes judíos (Ez 19,1-9).

Muy relacionados con la elegía están los ayes. «¡Ay!», «¡Ay!», es uno de los gritos entonados por las plañideras cuando acompañan al cortejo fúnebre. Los profetas utilizan este género para indicar que determinadas personas —más bien grupos— se encuentran a las puertas de la muerte por sus pecados (Is 5,7-10; Is 5,20; Hab 2,7-8). Véase el punto cuarto para más detalles.

3. Géneros estrictamente proféticos

Ninguno de los géneros anteriores es típico de los profetas. Los emplean para dar variedad y expresividad a su lenguaje. Lo específico de ellos es el oráculo de condena dirigido a un individuo o a una colectividad. Esta es la opinión de Westermann, aunque otros autores piensan que no son estrictamente proféticos. En cualquier caso, merece la pena estudiarlos con cierto detalle.

3.1. Oráculo de condena contra un individuo

Siguiendo a Westermann, comenzaremos por las tradiciones de Elías, donde se encuentran unos ejemplos significativos. Cuando el rey Ajab se ha apoderado de la viña de Nabot tras su asesinato, el profeta le sale al encuentro para interpelarlo:

> ¿Has asesinado y encima robas? Por eso, así dice el Señor: en el mismo sitio donde los perros han lamido la sangre de Nabot, también a ti los perros te lamerán la sangre (1 Re 21,17ss.).

El profeta comienza haciendo una pregunta que supone al mismo tiempo una acusación de asesinato y robo. Sin esperar respuesta, utiliza la llamada «fórmula del mensajero»[7] («así dice el Señor»), que le sirve para introducir el anuncio del castigo: un anuncio de muerte, con las mismas consecuencias que tuvo el pecado («te lamerán la sangre»).

En otra ocasión, el rey Ocozías, enfermo, envía a consultar a un dios pagano. Elías interviene de nuevo:

> ¿Es que no hay Dios en Israel para que mandes a consultar a Belcebú? Por eso, así dice el Señor: No te levantarás de la cama donde te has acostado. Morirás sin remedio (2 Re 1,3-4).

De nuevo comienza el profeta con una pregunta que implica una acusación. Sigue la fórmula del mensajero y el anuncio del castigo (condena a muerte).

Esta formulación tan sucinta la encontramos también en Amós cuando se enfrenta con el sumo sacerdote de Betel, Amasías:

> Escucha la palabra del Señor. Tú dices: No profetices. Pues bien, así dice el Señor: Tu mujer será deshonrada, tus hijos e hijas caerán a espada, tu tierra será repartida a cordel, tú morirás en tierra pagana (Am 7,16-17).

En este caso, el profeta no comienza con una pregunta, sino con una afirmación, citando las palabras del interesado. Es un cambio sencillo, que revela la libertad del profeta con respecto al esquema preestablecido. Tras la fórmula del mensajero encontramos el castigo. Aparentemente no tiene relación con el pecado. Conociendo lo que ha dicho Amós, se sabe que sí la tiene. Amós ha anunciado la invasión del país y la deportación. Amasías le prohíbe anunciar esa desgracia. El profeta mantiene su mensaje, indicando las consecuencias que tendrá para la familia del sacerdote y para él mismo.

a) *Estructura y características*

A partir del ejemplo de Amós citado anteriormente, Westermann descubre la siguiente estructura:

– invitación a escuchar
– acusación
– fórmula del mensajero
– anuncio del castigo.

Los dos ejemplos de Elías son muy parecidos. Esta forma sería característica de los comienzos de la profecía, en la época monárquica. A partir de

[7] En la Antigüedad, cuando un embajador era enviado por su rey a otro monarca comenzaba su mensaje con las palabras: «Así dice mi señor, el rey N. N.». Esta fórmula es la que utilizan los profetas para indicar que no hablan en nombre propio, sino que son enviados por Dios.

Jeremías ya no se encuentra, salvo en raras excepciones. En los tres textos la palabra de Dios presenta las mismas características:

– Se refiere a una trasgresión contra la que nadie se ha levantado; no ataca la corrupción general sino pecados concretos.

– En el mensaje podemos distinguir dos partes: la acusación y el anuncio del castigo. Ambas son inseparables, pero la auténtica palabra de Dios es el anuncio.

– La acusación se basa en un hecho fácilmente constatable y que todos podían conocer (asesinato de Nabot, etc.); para formularla no es precisa una revelación divina.

Nos encontramos en un ambiente de juicio, con una falta, un juez y una sentencia. La *falta denunciada* consiste en la trasgresión del derecho divino. El *juez* es siempre el mismo Dios, guardián del derecho, que puede actuar incluso contra el rey, su vasallo. La *sentencia* es en los tres casos la pena de muerte. Pero el mensajero (Elías o Amós) no posee poder ejecutivo y el efecto de la sentencia queda en suspenso; tendrá lugar más tarde, se supone que un plazo relativamente breve.

b) *Elementos del oráculo*

Introducción. Varía en función del relato y del narrador, no tiene elementos constantes. Puede faltar, como en los dos ejemplos tomados del libro de los Reyes.

Acusación. Presenta tres modalidades: interrogativa, afirmativa y causal. La interrogativa (p. ej., «¿has asesinado y encima robas?») se encuentra a menudo en los profetas y también fuera de ellos. La afirmativa se limita a constatar un hecho; se formula en segunda persona del singular, sin introducción (p. ej., «tú dices: no profetices»); al parecer, es esta la modalidad más antigua, conforme a las prohibiciones del derecho apodíctico: no matarás, no robarás, no cometerás adulterio, etc. En el tercer tipo, la acusación está vinculada al anuncio del castigo mediante una oración causal («Porque has rechazado la palabra del Señor...», «por no haber escuchado la voz del Señor...»); parece tratarse de una fórmula tardía, ya que la acusación es más general, conceptual y teológica.

Anuncio del castigo. Se introduce con distintas fórmulas: «por eso, así dice el Señor», «así dice el Señor», «por eso», «he aquí». La modalidad más antigua constaba probablemente de un solo miembro, que hablaba del castigo («tu reino no subsistirá»). Más tarde surge la formula bimembre, que junto al castigo menciona la acción de Dios (p. ej., «yo te echaré de la superficie de la tierra; este año morirás»: Jr 28,16). A veces existe clara correspondencia entre el delito y la pena, entre la acusación y el anuncio del castigo: «porque has rechazado la palabra del Señor, él te rechaza como rey» (1 Sm 15,23); véase

también en 2 Sm 12,7-11 la correspondencia entre «matar a espada» y «morir a espada», «apoderarse de la mujer» y «perder las mujeres».

De lo anterior no podemos deducir que el profeta, al condenar a un individuo, se atenga siempre a este mismo esquema, sin poder modificarlo. A veces recurre a metáforas para desarrollar el anuncio del castigo, como hace Isaías en su oráculo contra el mayordomo de palacio, Sobna (Is 22,15-18). Otras veces contrapone la actitud del condenado con la de otro personaje, como hace Jeremías en su oráculo contra Joaquín, al que obliga a recordar la actitud de su padre, Josías (Jr 22,13-19). El desarrollo máximo lo tenemos en el oráculo de un profeta anónimo contra el sacerdote Elí (1 Sm 2,27-34), en el que se unen motivos muy distintos: beneficios de Dios a la familia de Elí (27-28), acusación en forma interrogativa (29), anuncio genérico del castigo con justificación teológica (30), castigo específico con diversos aspectos (31-34). Estamos ante una creación literaria.

c) *Ejemplos*

Son muchas las personas que aparecen condenadas en los libros proféticos, y con ellas podemos confeccionar la siguiente lista[8]:

– Reyes de Judá: Ezequías (Is 39,5-7); Salún (Jr 22,10-12); Joaquín (Jr 22,13-19 y 36,29-30); Jeconías/Yehoyaquín (Jr 22,24-30); Sedecías (Jr 37,17).

– Reyes extranjeros: Senaquerib (Is 37,22-30).

– Personajes importantes: Amasías (Am 7,10-17); Sobna (Is 22,15-18[19]); Pasjur (Jr 20,1-6).

– Falsos profetas: Ananías (Jr 28,15-16); Ajab y Sedecías (Jr 29,21-23); Samayas (Jr 29,24-32).

Animo al lector a escoger algunos de estos ejemplos. Advierta qué pecado se denuncia, qué castigo se anuncia, y qué modificaciones introduce el profeta con respecto al esquema clásico. Aprenderá mucho más que leyendo varios artículo sobre el tema.

3.2. Oráculo de condena contra una colectividad

El oráculo de condenación individual es breve, directo, se pronuncia en presencia del interesado, que escucha la sentencia. El oráculo de condenación contra una colectividad se dirige a todo el pueblo, a un grupo, o a las

[8] Westermann ofrece una lista completa de los oráculos de condena contra un individuo. Divide los textos en dos grandes grupos: libros históricos y libros proféticos. Indico los que corresponden a estos últimos: Am 7,14-17; Is 22,15-25; 37,22-30; 38,1; 39,3-7; Jr 20,1-6; 22,10-30; 28,12-16; 29,21-23.24-32; 36,29-30; 37,17; Ez 17,11-21. No todos los ejemplos que cita me resultan convincentes.

naciones extranjeras, y aparece como un desarrollo del anterior, con un horizonte más amplio. Comencemos por uno de los ejemplos más antiguos, tomado del libro de Amós.

> Así dice el Señor:
> A Gaza, por tres delitos y por cuatro, no la perdonaré.
> Porque hicieron prisioneros en masa
> y los vendieron a Edom,
> enviaré fuego a las murallas de Gaza,
> que devorará sus palacios;
> aniquilaré a los vecinos de Asdod,
> al que lleva el cetro en Ascalón;
> tenderé la mano contra Ecrón
> y perecerá el resto de los filisteos
> —lo ha dicho el Señor— (Am 1,6-8).

Gaza, Asdod, Ascalón y Ecrón son cuatro de las cinco ciudades importantes de los filisteos (falta Gat), que se enriquecían con el comercio de esclavos, vendiéndolos a Edom para que trabajasen en sus minas. Pero lo importante es advertir los elementos de este género y su estructura.

a) *Elementos y estructura*

Comienza con la *fórmula del mensajero*: «Así dice el Señor». De este modo queda claro desde el principio que quien habla no es el profeta, sino Dios.

A continuación encontramos una *acusación genérica*, que habla de una pluralidad de faltas («por tres delitos y por cuatro») y una *acusación específica* («porque hicieron prisioneros en masa y los vendieron a Edom»).

Sigue el *anuncio del castigo*. Advierta que unos verbos expresan la acción de Dios («enviaré fuego», «aniquilaré», «tenderé la mano») y otros las consecuencias de esa acción («devorará sus palacios», «perecerá el resto de los filisteos»).

El oráculo termina con la fórmula «lo ha dicho el Señor», que refuerza la idea inicial: todo lo dicho no es palabra humana, capricho del profeta, sino palabra de Dios.

b) *Modificaciones de la estructura*[9]

La creatividad del profeta le induce a introducir cambios en esta estructura básica, invirtiendo, eliminando o ampliando. No es raro que *invierta* el

[9] Sobre los oráculos contra países extranjeros cf. HOFFMAN, «From Oracle to Prophecy»; CAHILL, «The Oracles against the Nations»; GEYER, *Mythology and lament*; ALBERTZ, *Israele in esilio*, pp. 191-207.

orden de los elementos, situando el anuncio del castigo delante de la acusación, o las consecuencias antes de la intervención de Dios (cf. Am 9,8-10). Otras veces *elimina* algún elemento, y solo presenta la acusación (Am 5,1-2; 6,7-10; Jr 2,20-25), o el anuncio del castigo (Os 8,16-18; Jr 13,12-14; Is 7,18-20.21-22). Finalmente, el profeta *amplía* a veces el esquema primitivo, hasta el punto de que en Jeremías y Ezequiel resulta casi irreconocible. Veamos algunas formas de ampliación:

Ampliación de la acusación. Generalmente pretende poner de relieve la gravedad del pecado. Para ello se utilizan diversos métodos: a) recordar los beneficios de Dios (Am 2,9-11; Is 5,4), o los pecados del pueblo (Os 10,1-2) y su mala aceptación de los castigos pasados (Am 4,6-11); b) otra forma de contraste consiste en evocar las desgracias pasadas y los enemigos enviados contra Israel para que le sirviesen de aviso, pero a los que no se prestó atención (Jr 2,30; 4,5-31).

Ampliación del anuncio del castigo. En vez de la intervención de Dios, o ampliándola, se describe la venida de los enemigos. Este tema no pertenece inicial ni necesariamente al anuncio; nunca se encuentra en Amós, Oseas y Miqueas, solo en Isaías (5,26-30) y Jeremías (4,5-29; 6,1-8).

c) *Ejemplos*

Los libros proféticos contienen numerosos ejemplos de oráculos dirigidos contra una colectividad. Con carácter pedagógico, aconsejo analizar los siete ejemplos contenidos en Am 1–2. La estructura es muy semejante a la ya analizada del oráculo contra Filistea y se presta a advertir modificaciones curiosas, especialmente en el último, contra Israel [10].

Pueden luego estudiarse los oráculos de Ez 25 contra Amón, Moab, Edom y Filistea. Son breves y fáciles.

Por último, conviene leer alguno de los más largos, donde el desarrollo de ciertos elementos adquiere grandes proporciones. Por ejemplo, el oráculo contra Tiro de Ez 26.

4. Otros géneros de especial importancia

Vuelvo ahora sobre algunos géneros mencionados en el primer punto. No son estrictamente proféticos, pero fueron muy empleados por los profetas e interesa conocerlos más de cerca.

[10] Cf. Sicre, *«Con los pobres...»*, pp. 89-93.

4.1. Los ayes [11]

Para Westermann, este tipo de oráculos sería la variante principal y más frecuente de los oráculos de condenación. El *ay* introduce la acusación, seguida del anuncio de castigo. Veamos un ejemplo:

¡Ay de los que añaden casas a casas
y juntan campos con campos
hasta no dejar sitio y vivir ellos solos en el país!
Lo ha jurado el Señor de los ejércitos:
Sus muchas casas serán arrasadas,
sus palacios magníficos quedarán deshabitados,
diez yugadas de viña darán un tonel,
una carga de simiente dará una canasta (Is 5,8-10).

Como aspectos interesantes podemos indicar:

– Nunca se dirigen contra todo el pueblo y solo raramente contra sectores concretos (sacerdotes, profetas, etc.).

– En la mayoría de los casos falta la fórmula del mensajero, y a veces la transición entre acusación y anuncio del castigo.

– En los ayes de Is 5,8ss., Am 5 y Hab 2 el anuncio consta de un solo miembro; no describe la intervención de Dios en primera persona, se limita a hablar de la tragedia futura.

– Algunos ayes carecen de anuncio (Is 5,20.21) o causan la impresión de que este fue añadido más tarde (Miq 2,1-3). (Pero no se olvide que en el mismo *ay* va implícito el anuncio del castigo, la muerte).

– A excepción de 1 Re 13,30, los ayes solo aparecen en los libros proféticos.

– Existen 25 ayes contra Israel y 11 contra pueblos extranjeros.

– Generalmente aparecen en series: siete en Is 5,8-23 (+ 10,1-4); seis (o siete) en Is 28–31; cinco en Hab 2,7-19. Otras veces, las series son de dos o tres.

4.2. La requisitoria profética (rîb) [12]

Ha sido uno de los géneros más estudiados, como puede verse en la bibliografía. Harvey, en su obra de 1967, analiza como requisitorias completas, además de Dt 32,1-25, los siguientes textos: Is 1,2-3.10-20; Miq 6,1-8; Jr 2,4-13.29, a los que añade el Sal 50. Llega a las siguientes conclusiones:

[11] Un análisis de todos los textos, su uso y evolución de la fórmula en VERMEYLEN, *Du Prophète Isaïe* II, pp. 603-652.

[12] NIELSEN, *Yahweh as Prosecutor* (con abundante bibliografía); MILINOVICH, «Form Criticism».

– Los textos permiten constatar la existencia de una forma estable, con cinco elementos o motivos, en un orden que admite pocas modificaciones.

– Los cinco elementos son:

1) *Preliminares del proceso*: convocación del cielo y de la tierra como testigos cósmicos de la alianza, llamamiento de los acusados para que presten atención, declaración de la inocencia del juez y acusación de la parte requerida.

2) *Interrogatorio* dirigido por el juez-acusador a los acusados; no espera respuesta.

3) *Requisitoria*, generalmente en términos históricos, recordando los beneficios y las infidelidades. A menudo incluye una acusación contra los dioses extranjeros; a veces rechaza las compensaciones culturales.

4) *Declaración oficial de culpabilidad* del acusado.

5) *Condena*, expresada en forma de amenaza y no de sentencia. Este elemento está presente en tres casos (Dt 32, Jr, Sal 50b) y constituye el *rîb* absoluto (tipo A). Existe otra modalidad (tipo B), o *rîb* mitigado, en el que encontramos un decreto positivo, explicitando las nuevas actitudes que exige el querellante del acusado (Is, Miq, Sal 50a).

– La fórmula del mensajero aparece a veces en la introducción en prosa.

– Las variaciones que constatamos dentro de ciertos elementos parecen excluir que uno de estos *rîb* sea la fuente de los otros.

– Domina siempre el estilo «yo-tú». Las secciones en las que se usa la tercera persona pertenecen a otros géneros.

Entre las requisitorias incompletas indica: Is 42,18-25; 48,12-16a; 57,3-13; 58,1-14; 66,1-4; Jr 6,16-21; Mal 1,6–2,9. Algunos autores encuentran la «requisitoria profética» también en otros textos, como Am 3–4.

4.3. El oráculo de salvación [13]

Este género se encuentra especialmente en Is 40–44 (Is 41,8-13.14-16; 43,1-4.5-7; 44,1-5; también en Is 54,4-6). Generalmente se lo ha relacionado con el culto, poniéndolo en boca de un sacerdote que se dirige a la comunidad (Westermann). En los últimos años se ha visto su estrecha relación con las profecías neoasirias dirigidas a los reyes Asarhaddón y Asurbanipal (Weippert, Nissinen), o con una tradición común del Antiguo Oriente (Berges): lo que en otros países se decía al monarca, ahora se aplica a Jacob/Israel.

La estructura del oráculo de salvación es la siguiente: alocución – promesa de salvación – motivación – consecuencias.

[13] La exposición más reciente en Albertz, *Israele in esilio*, pp. 179-191, que trata también un género relacionado, el «anuncio de salvación»; a la abundante bibliografía que cita añádase VanGemeren, «Oracles of Salvation».

Alocución	«Tú, Israel, siervo mío, Jacob, mi elegido; estirpe de Abrahán, mi amigo. Tú, a quien cogí en los confines del orbe, a quien llamé en sus extremos, a quien dije: «Tú eres mi siervo, te he elegido y no te he rechazado».
Promesa	No temas, que yo estoy contigo; no te angusties, que yo soy tu Dios.
Motivación	Te fortalezco, te auxilio, te sostengo con mi diestra victoriosa.
Consecuencias	Mira, se avergonzarán derrotados los que se enardecen contra ti; serán aniquilados y perecerán los que pleitean contra ti» (Is 41,8-13).

La *alocución* (en los casos de Deuteroisaías) se dirige siempre a Jacob/Israel de forma directa: «Tú, Israel, siervo mío; Jacob, mi elegido». Es un elemento muy flexible, al que a veces se añade una serie de aposiciones: «Tú, a quien escogí de los confines del orbe, a quien llamé en sus extremos», relacionadas generalmente con la historia de la salvación.

La *promesa de salvación* se formula especialmente con las palabras «no temas», que constituyen el núcleo del oráculo. Estas palabras no solo exhortan a superar el miedo sino que causan por sí mismas su desaparición.

La *motivación* explica por qué no se debe temer. Consta de dos partes: la intervención de Dios y sus consecuencias. «Yo estoy contigo», «yo soy tu Dios», «te fortalezco, te auxilio, te sostengo», son todos ellos motivos que ayudan a superar el miedo.

Por último, se exponen las *consecuencias* que la intervención divina traerá para los enemigos y para el pueblo: «Se avergonzarán derrotados los que se enardecen contra ti, serán aniquilados y perecerán... los buscarás sin encontrarlos».

5. Advertencia final

Nadie piense que por haber leído con interés este capítulo está capacitado para entender todos los géneros proféticos. Encontrará muchos pasajes que no sabrá dónde catalogarlos. Y estructuras que se escapan de las manos. Por si le sirve de consuelo, Westermann, que ha pasado tantos años estudiando este tema, reconoce en su última obra que es todavía mucho lo que le queda por saber y estudiar. Pero estas páginas pueden suscitar el interés por el lenguaje de los profetas y ayudar a leer sus textos de forma nueva, distinguiendo lo esencial de lo accesorio, sabiendo valorar los aspectos literarios y la creatividad que suponen.

6

Los medios de transmisión del mensaje (II) Las acciones simbólicas [1]

> Un día salió Jeroboán de Jerusalén, y el profeta Ajías de Silo, envuelto en un manto nuevo, se lo encontró en el camino; estaban los dos solos, en descampado. Ajías agarró su manto nuevo, lo rasgó en doce trozos y dijo a Jeroboán: Cógete diez trozos, porque así dice el Señor, Dios de Israel: Voy a arrancarle el reino a Salomón y voy a darte a ti diez tribus (1 Re 11,29-31).

¿Para qué destrozar un manto nuevo? ¿O descuartizar una pareja de bueyes (1 Sm 11,6-7), tirar unas flechas por la ventana (2 Re 13,14-19), cargar un yugo al cuello (Jr 27,1-3.12), dibujar una ciudad en un ladrillo (Ez 4,1-3)? Para una mentalidad práctica, la acción simbólica parece una pérdida absurda de tiempo, energías y dinero. Podría haberse transmitido el mismo mensaje sin necesidad de ese despilfarro.

Sin embargo, no es así. Las palabras serían las mismas. La fuerza expresiva, la capacidad de atraer la atención del oyente, es mucho mayor en la acción simbólica. Visualizan algo que las palabras solo pueden enunciar con frialdad. «Se meten por los ojos».

[1] La obra más reciente sobre el tema es la de VIBERG, *Prophets in Action* (2007) en la que ofrece una rápida panorámica de la investigación durante los últimos años y un comentario detallado de las acciones simbólicas de Ajías, Isaías, Jeremías, Ezequiel y Zacarías. Una visión de conjunto de la problemática en RAMLOT, *Prophétisme*, 971ss. De gran influjo fue el estudio de FOHRER, *Die symbolische Handlungen*. Véase también AMSLER, *Les actes des prophètes*; STACEY, *Prophetic Drama*; HUTTON, «Magic or Street Theater?»; LANG ha dedicado diversos trabajos al tema; el último de ellos «Games Prophets Play»; FRIEBEL, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts* es demasiado extensa y compleja para recomendarla.

Quizá por ello los profetas emplearon a veces este tipo de acciones, aunque tenemos la impresión de que estuvieron bastante condicionados por el gusto de la época. Entre los profetas del siglo VIII es difícil encontrarlas; en cambio, son frecuentes en Jeremías y Ezequiel, profetas contemporáneos de finales del siglo VII y comienzos del VI. Esto demuestra que la importancia de las acciones simbólicas es relativa; juegan un papel secundario dentro del modo de expresarse de los profetas.

Por otra parte, ya hemos recordado algunas acciones de este tipo al hablar de la experiencia de Dios en el profeta. Decíamos entonces que algunas no pretenden ayudarle a transmitir un mensaje, sino a captar los sentimientos de Dios o penetrar en sus planes. Nos encontramos, pues, ante un mundo complejo, del que conviene tener una idea más clara.

1. Los ejemplos más famosos

Dada la diversidad tan grande que existen entre ellas, las recordaremos tal como aparecen en los profetas. De algunos de ellos no se cuenta ninguna. Por ejemplo, en el siglo VIII, ni Amós ni Miqueas las utilizan. Sí las encontramos en Isaías y Oseas.

1.1. Isaías

Tres textos son interpretados a menudo como acciones simbólicas: el llevar a su hijo Sear Yasub a la entrevista con el rey Acaz (Is 7,3), el nombre simbólico que pone a su segundo hijo (8,1-4) y el caminar descalzo y desnudo durante dos años (Is 20). En realidad, solo el último relato contiene una auténtica acción simbólica. A ella me limito.

Isaías camina descalzo y desnudo (Is 20). Hacia el año 713, los filisteos, especialmente la ciudad de Asdod, planeaban rebelarse contra el rey de Asiria, Sargón II. Parece una locura que un pueblo tan pequeño intente la rebelión, pero están convencidos de que los apoyará una gran potencia, Egipto. Es verdad que Egipto se encuentra dominado ahora por Etiopía (Cus). Pero es igual. El faraón Sabaka pondrá todas sus tropas, etíopes y egipcias, al servicio de los conjurados contra Asiria. La tentación para Judá es evidente; los judíos también están interesados en no seguir pagando tributo a los asirios. Sin embargo, esta decisión puede ser funesta. ¿Son los etíopes y egipcios tan fuertes como dicen?

En estas circunstancias, todo comienza con una orden de Dios al profeta: «Anda, desátate el sayal de la cintura, quítate las sandalias de los pies», a la que sigue el cumplimiento inmediato: «El lo hizo y anduvo desnudo y descalzo» (20,2). Imaginemos la escena. Isaías es un personaje conocido en Jerusalén. Actúa como profeta desde hace unos veinticinco años. Admitido

o rechazado, es un hombre importante, y no tiene edad de realizar gestos raros. De repente, aparece en público medio desnudo y descalzo. La gente pensaría que se ha vuelto loco o, más bien, que algo quiere indicar con su actitud. Entre risas y bromas —pocos lo tomarían en serio el primer día— la gente busca explicaciones posibles. El profeta calla. Pero continúa apareciendo en público de esa forma. Meses tras meses, durante uno o dos años. Hasta que llega una noticia procedente de la costa: Sargón II ha enviado un general contra Asdod y la ha conquistado. Entonces se produce lo más importante para comprender una acción simbólica: la interpretación. «Como mi siervo Isaías ha caminado desnudo y descalzo durante tres años, como signo y presagio contra Egipto y Cus, así el rey de Asiria conducirá a los cautivos de Egipto y a los deportados de Cus, jóvenes y viejos, descalzos y desnudos». Los habitantes de la costa, que confiaban en ellos para rebelarse, se sentirán totalmente desamparados.

Hay algo en el c. 20 de Isaías que deja insatisfechos. La acción está contada de forma confusa, con saltos adelante y atrás. Por otra parte, es extraño que Isaías realice una acción simbólica tan duradera sin explicarla hasta el último momento. Lo lógico sería que, desde el principio, advirtiese al pueblo: «Igual que yo camino descalzo y desnudo, así irán etíopes y egipcios descalzos y desnudos al destierro. No confiéis en ellos». Pero no interesa ahora perderse en los fallos del relato, sino destacar tres aspectos que considero esenciales en esta acción simbólica: la orden divina, el cumplimiento y la interpretación. Por otra parte, adviértase que el cumplimiento es algo público y que existe una relación estrecha entre la acción del profeta y lo que ocurrirá a los egipcios. Por eso, Isaías se convierte en «signo y presagio contra Egipto y Cus».

1.2. Oseas

Los comentaristas detectan las acciones simbólicas de este profeta en los capítulos 1 y 3, en relación con su matrimonio.

a) *Matrimonio e hijos (Os 1)*

Igual que en Isaías, todo comienza con una orden de Dios: «Anda, toma una mujer prostituta y ten hijos bastardos, porque el país está prostituido, alejado del Señor». Oseas toma como esposa a Gomer y tiene de ella tres hijos, a los que pone nombres simbólicos: Yezrael («porque muy pronto tomará cuentas de la sangre vertida en Yezrael por la dinastía de Jehú»), «Incompadecida» («porque ya no me compadeceré de Israel ni lo perdonaré») y «No pueblo mío» («porque vosotros no sois mi pueblo y yo no estoy con vosotros»).

Tenemos un conjunto de cuatro acciones: tomar como esposa a una prostituta y la triple imposición de nombres simbólicos. Son actos separados por un largo espacio de tiempo, al menos cuatro años. Sin embargo, la intención del narrador es que se lean como unidad, como un avance incontenible del malestar de Dios. Lo que comienza por una simple crítica a la dinastía de Jehú (Yezrael), se convierte en amenaza para todo el pueblo (Incompadecida) y termina con la ruptura de la alianza (No pueblo mío). Por otra parte, el pueblo ha cortado con Dios desde el primer momento, como se indica en la orden de casarse con una prostituta, «porque el país está prostituido, alejado del Señor».

Igual que en dos casos de Isaías, no se trata aquí de acciones simbólicas que ayuden al profeta a transmitir su mensaje al pueblo, sino de acciones por las que va descubriendo y aceptando lo que Dios quiere manifestarle. Lo importante en la orden inicial es que Oseas tenga la experiencia de ser traicionado por la mujer a la que quiere; así comprenderá lo que le ocurre a Dios, traicionado por Israel. Este matrimonio será esencial para su teología y su mensaje, pero no es una acción simbólica con carácter externo, perceptible y valorable por sus contemporáneos. Solo en caso de que Gomer fuese una prostituta archiconocida y mal vista —no una respetada prostituta cultual— habría provocado cierto desconcierto e interés entre la gente el que Oseas se casase con ella. Pero, ni siquiera entonces se habrían molestado en preguntarle por qué tomaba a Gomer. Y nada indica que el profeta fuese proclamando la explicación a los cuatro vientos. También como experiencia personal es como se entienden los nombres simbólicos de los niños: un descubrimiento progresivo de lo que Dios hará con Israel.

Una cuestión distinta es que esta experiencia personal pueda convertirse más tarde en relato literario que ayuda a transmitir el mensaje. Indudablemente, el c. 1 de Oseas es una pieza clave en su teología. Pero no como acción simbólica, sino como exposición dramática de su experiencia.

b) *Acogida de la esposa adúltera (Os 3)*

Algo distinto parece el caso del c. 3. La situación que se presupone es la siguiente: Gomer, enamorada de otro, ha abandonado a Oseas, cometiendo adulterio. La ley justificaría su condena a muerte. La orden que el profeta recibe de Dios es muy distinta: «Vete otra vez, ama a una mujer amante de otro y adúltera, como ama el Señor a los israelitas, a pesar de que siguen a dioses ajenos, golosos de tortas de uvas» (3,1).

En este caso, puede tratarse de una acción simbólica con carácter público. El gesto de Oseas expresaría, mejor que mil palabras, lo que ha expuesto el poema de 2,4ss.: que la única solución al problema del matrimonio entre Oseas y Gomer (entre Dios e Israel) no está en la astucia, ni en el es-

píritu de venganza, sino en el amor y el perdón. Sin embargo, el texto no insinúa este carácter público de la acción. Al contrario, se encadena con una nueva acción de carácter muy íntimo entre la mujer y Oseas: ella pasará muchos años sin fornicar ni estar con hombre alguno para simbolizar que los israelitas vivirán muchos años sin las personas y cosas que les entusiasman: sin rey y sin príncipe, sin sacrificio y sin estelas, sin imágenes ni amuletos.

Prescindiendo del valor histórico de estos relatos, su mensaje queda claro para el lector de Oseas, no para el contemporáneo de Oseas. Desde el punto de vista que ahora nos interesa, se refuerza lo que ya advertimos en Isaías, que hay dos tipos de acciones simbólicas: las que tienen un carácter público (a lo sumo podríamos incluir en este apartado el segundo matrimonio, 3,1-2) y las que provocan en el profeta una experiencia de los planes y —cosa más importante en este caso— de los sentimientos de Dios. Estas acciones privadas se convierten más tarde en tema central del mensaje, pero no debemos valorarlas como recuerdo de algo realizado en público.

1.3. Jeremías

Los últimos años del siglo VII y primeros del VI traerán un auge de las acciones simbólicas, gracias a la predilección que sienten por ellas Jeremías y Ezequiel. En cambio, faltan por completo en profetas de la época (Nahún, Habacuc, Sofonías).

a) *El cinturón de lino (13,1-11)*

Siguiendo el orden del libro, lo primero que encontramos en Jeremías es una acción realizada en tres etapas (13,1-11). La primera comienza con la orden del Señor: «Ve, cómprate un cinturón de lino y póntelo a la cintura; que no lo toque el agua». Jeremías lo compra y se lo pone. La segunda se abre con la orden de marchar al río Éufrates y esconder allí el cinturón. Jeremías lo hace. Pasan muchos días, y tiene lugar la tercera etapa: el profeta debe volver al Éufrates; recoge el cinturón, y advierte que la humedad del río lo ha dejado gastado e inservible. Entonces viene la explicación: «Lo mismo desgastaré el orgullo de Judá y el orgullo desmedido de Jerusalén (...). Serán como ese cinturón inservible». Hay algo que queda sin explicar: ¿por qué se ha elegido un cinturón? ¿Por qué, antes de esconderlo junto al río, ha debido ponérselo el profeta a la cintura? Es el último dato que se explica: «como el cinturón se adhiere a la cintura, así me ceñí a los judíos e israelitas para que fueran mi pueblo, mi fama, mi gloria y mi honor. Y no me obedecieron» (v. 11). De todas formas, queda una cosa sin explicar, aunque fácil de entender: el profeta debe ir hasta el Éufrates porque allí irán deportados los judíos, allí el pueblo quedará gastado e inservible como el cin-

turón. Vemos que la acción simbólica, además de compleja en sus etapas, juega con diversos símbolos: el del cinturón (Judá), el del río (Babilonia) y el del desgaste del material (deterioro del pueblo en el destierro). En contra de la realidad histórica de esta acción (o acciones) se ha aducido con frecuencia que el profeta debería haber hecho dos viajes de ida y vuelta hasta el Éufrates (¡unos cuatro mil kilómetros!). Parece argumento más que suficiente. También aboga en contra de la historicidad el uso y abuso de tanto simbolismo barroco. En resumen, nos encontramos ante un tercer tipo de acciones: las que solo existen como creación literaria del profeta, sin base en la realidad, pero muy aptas para transmitir de forma gráfica y visible un mensaje.

b) *No casarse, no llorar, no alegrarse (16,1-9)*

Tenemos aquí una cadena de tres prohibiciones, que, curiosamente, los comentaristas consideran a veces tres acciones simbólicas. Esta interpretación recuerda la cuadratura del círculo. El «no hacer» se convierte en «acción» simbólica. Sin embargo, hay algo de verdad en esto. En ocasiones, el no hacer algo llama más la atención que el hacer muchas cosas. No casarse, en un contexto totalmente ajeno al celibato, resulta desconcertante. Igual que resulta desconcertante, incluso ofensivo, no acudir a dar el pésame por un difunto o no participar en el banquete de un amigo. Y esas tres cosas son las que manda Dios a Jeremías: «No te cases, no tengas hijos en este lugar», «no entres en casa donde haya duelo, no vayas al duelo, no les des el pésame», «no entres en la casa donde se celebra un banquete para comer y beber con los comensales». Y cada orden va acompañada de una explicación, con un matiz peculiar que explicita la tragedia futura de Judá.

No hay motivos para dudar de que Jeremías permaneciese célibe y de que no participase en duelos ni banquetes. Él mismo se confiesa en otros casos un solitario. Sin embargo, más que de acciones simbólicas deberíamos hablar en este caso de actitudes simbólicas o de la vida del profeta como símbolo.

c) *La jarra de loza*

Con 19,1-2a.10-11a entramos en una auténtica acción simbólica ante el público: «Vete a comprar una jarra de loza; acompañado de algunos concejales y sacerdotes, sal a la puerta de los Cascotes, rompe la jarra en presencia de tus acompañantes y diles: Así dice el Señor de los ejércitos: Del mismo modo romperé yo a este pueblo y a esta ciudad, como se rompe un cacharro de loza y no se puede recomponer». En este caso, la acción solo añade fuerza expresiva a lo que dice el profeta. De suyo, podría haber pro-

nunciado el mismo oráculo sin acompañarlo de gesto alguno: «Así dice el Señor: Romperé a este pueblo como se rompe un cacharro de loza». Pero el efecto en el auditorio habría sido menor. Buscar aquí vestigios de una mentalidad mágica, como si la ruptura de la jarra realizase la desgracia de Judá y Jerusalén, carece de sentido.

d) *El yugo (27,1-3.12b)*

En esta misma línea se inserta la famosa acción del yugo. En el año 594 a.C., todos los pueblos de la región llevan tiempo pagando tributo a Nabucodonosor, rey de Babilonia, y desean liberarse de esta carga. En Jerusalén tiene lugar una conferencia internacional para tratar de la rebelión. El profeta debe dejar claro que esa postura es nefasta. La única solución está en someterse al dominio de Babilonia. Puede decirlo con palabras. Por orden de Dios, lo expresa de forma más dramática. «El Señor me dijo: Hazte unas coyundas y un yugo y encájatelo en el cuello, y envía un mensaje a los reyes de Edom, Moab, Amón, Tiro y Sidón, por medio de los embajadores que han venido a Jerusalén a visitar al rey Sedecías: Rendid el cuello al yugo del rey de Babilonia, someteos a él y a su pueblo y viviréis».

Esta vez, la acción tropieza con la reacción de otro profeta. «Ananías le quitó el yugo del cuello al profeta Jeremías y lo rompió, diciendo en presencia de todo el pueblo: Así dice el Señor: Así es como romperé el yugo del rey de Babilonia, que llevan al cuello tantas naciones, antes de dos años» (28,10-11). Pero la última palabra la tiene Dios, confirmando el mensaje inicial (28,13-14). Lo importante es que tanto Jeremías como Ananías usan gestos expresivos para comunicar su mensaje. Imposible transmitir de forma más gráfica la idea del sometimiento a Babilonia o del final de ese dominio.

e) *La compra del campo (32,7-15)*

Menos dramática, pero no menos expresiva, es la acción de la compra del campo. El contexto histórico es fundamental para entenderla. Nos encontramos en el año 587, durante el asedio final de Jerusalén por los babilonios. Jeremías sabe que todo está perdido. En esas circunstancias, se presenta su primo Hanamel para pedirle que compre un campo en Anatot, al otro lado de las líneas enemigas. Peor inversión, imposible. Sin embargo, el profeta comprende que es Dios quien le habla a través de su primo. Y de forma solemne, ante testigos, con doble contrato, sellado y abierto, efectúa la compra. Los presentes pueden interpretarlo como un gesto de responsabilidad y justicia para con el patrimonio familiar, o como un acto de locura. Se trata de algo más profundo, que requiere explicación. Por eso dice a

Baruc: «Toma estos contratos, el sellado y el abierto, y mételos en una jarra de loza, para que se conserven muchos años. Porque así dice el Señor de los ejércitos, Dios de Israel: Todavía se comprarán casas y campos y huertos en esta tierra»[2]. En este caso, la mayor fuerza expresiva se consigue arriesgando algo personal, que demuestra la propia fe en lo que se proclama[3].

Omito la acción simbólica de las piedras de Tafne (43,8-13) por complicada y poco verosímil.

1.4. Ezequiel[4]

Ezequiel comparte con Jeremías el gusto por las acciones simbólicas. Ya al comienzo de su predicación encontramos una serie de ellas en los capítulos 4–5. Leyéndolos en su estado actual, la imagen que obtenemos es muy confusa. Basta fijarse en algunas de las órdenes que el profeta recibe de Dios: «coge un ladrillo», «coge una sartén», «acuéstate del lado izquierdo», «acuéstate del lado derecho», «coge trigo», «cocerás una hogaza de pan de cebada sobre excrementos humanos», «coge una navaja». Sin embargo, siguiendo el análisis de Zimmerli se obtiene una serie muy clara y coherente.

a) *Asedio, hambre y muerte en la ciudad*

El relato comienza con la orden de coger un ladrillo y dibujar en él una ciudad. Luego se le pone cerco, con torres, terraplenes y tropas (4,1-3). La segunda acción se encadena muy bien con la primera: una ciudad asediada es pronta víctima del hambre. Para expresarlo, el profeta debe hacerse una modesta comida y comer tasado su alimento, a una hora fija, y beber el agua tasada, a una hora determinada (4,9-11). Queda la última escena. Una ciudad asediada y hambrienta tiene por fuerza que sucumbir. La tercera acción simbólica obliga al profeta a raparse el pelo de la cabeza y de la barba y dividirlo en tres porciones. Un tercio será pasto del fuego, un tercio lo sacudirá con la espada, un tercio lo esparcirá al viento (5,1-2).

[2] O, como insiste, con más detalle el final del capítulo: «Se comprarán campos en este tierra, de la que decís: Está desolada, sin hombres ni ganado, y cae en manos de los caldeos. Se comprarán campos con dinero, ante testigos, se escribirá y sellará el contrato en el territorio de Benjamín y en el territorio de Jerusalén, en las poblaciones de Judá, de la Sierra, de la Sefela y del Negueb, porque cambiaré su suerte —oráculo del Señor—» (32,43-44).

[3] Sigo la interpretación habitual, que considera esta acción un gesto de esperanza. Contra ella se manifestó Wanke, «Jeremias Ackerkauf». Para él, la acción no simboliza salvación sino castigo, igual que la del yugo. Más tarde, los redactores cambiaron el sentido y la interpretaron como un gesto de esperanza para el futuro.

[4] Además de la bibliografía inicial, cf. Lang, «Street Theater».

Llega el momento de la interpretación. Imaginemos la escena. Ezequiel se encuentra rodeado de sus contemporáneos, los desterrados junto al río Quebar. Llevan allí cuatro o cinco años, esperando la vuelta a la patria, ansiando el castigo de Babilonia. Ezequiel ha cogido el ladrillo y comienza a grabar una ciudad, la asedia, sufre hambre, sucumbe. ¿En qué ciudad pensarán los presentes? En Babilonia. Desean que la acción de Ezequiel simbolice y realice la caída de la capital enemiga. Sin embargo, al final, el profeta desvela el misterio. «Esto dice el Señor: Se trata de Jerusalén[5]. La puse en el centro de los pueblos y se rebeló contra mis leyes y mandatos pecando más que otros pueblos, más que otros países vecinos» (5,5-6).

La historicidad de estas acciones simbólicas plantea serios problemas. No la primera, que es fácil de imaginar, pero sí la segunda y tercera, que suponen un lapso más grande de tiempo (para expresar el hambre) y un gesto extraño (cortarse el pelo de la cabeza y de la barba). Prescindiendo de lo que pueda haber de real y de literario, estas acciones se orientan en la línea de las que sirven para transmitir y visualizar el mensaje.

b) *La marcha al destierro*

El c. 12 ofrece otras acciones simbólicas relacionadas con el mismo tema. En este caso se trata de la marcha al destierro. La orden divina manda al profeta: «Prepara el ajuar del destierro a la luz del día, a la vista de todos. Saca tu ajuar, como quien va al destierro, a la luz del día a la vista de todos; y tú sal al atardecer, a la vista de todos, como quien va al destierro. Cárgate al hombro el hatillo, a la vista de todos, tápate la cara, para no ver la tierra, porque hago de ti una señal para la casa de Israel» (12,1-4). El profeta cumple la orden (v. 7), y a la mañana siguiente le viene esta palabra del Señor: «Hijo de Adán, ¿no te ha preguntado la Casa de Israel, la Casa Rebelde, qué es lo que hacías? Pues respóndeles: Soy señal para vosotros: lo que yo he hecho tendrán que hacerlo ellos. Irán al destierro» (12,8-11).

La idea de que el profeta, a través de la acción simbólica, se convierte en signo para el pueblo la hemos encontrado ya en Isaías. Pero aquí hay un detalle nuevo e interesante. Se supone que el pueblo ha pedido o ha debido pedir una explicación de lo que ha hecho el profeta. De esta forma, la acción simbólica suscita la curiosidad y crea una actitud receptiva para entender el mensaje. La verdad no es algo que cae de repente sobre ellos, sino algo que ellos mismos deben esforzarse por conocer.

[5] En el texto actual de Ezequiel, el elemento sorpresa lo ha destrozado un redactor que, dándoselas de listo, ha añadido el nombre de Jerusalén en 4,1. El misterio de qué ciudad se trata no se desvela hasta 5,5.

c) *Comer con miedo (12,1-19)*

Parecida a la acción simbólica del hambre es esta otra: «Hijo de Adán, come tu pan con estremecimiento, bebe el agua con temblor. Para la gente del pueblo dirás: Esto dice el Señor a los que habitan en la tierra de Israel. Comerán el pan con susto, beberán el agua con miedo, porque devastarán y despoblarán su país por las violencias de sus habitantes. Arrasarán las ciudades habitadas, y el país quedará devastado y sabréis que yo soy el Señor». Sin embargo, esta acción resulta más literaria y difícil de entender que la anterior. Quien viese a Ezequiel comiendo y bebiendo con temor difícilmente podía imaginar el sentido que luego se propone. Quizá se da por supuesto una pregunta por parte del pueblo que suscite la explicación.

d) *Gemir y retorcerse (21,11-12)*

De hecho, esta pregunta del pueblo la encontramos en la acción siguiente, muy parecida en su contenido a la anterior: «Hijo de Adán, gime doblando la cintura, gime amargamente a la vista de ellos. Y cuando te pregunten por qué gimes, responderás: Porque al llegar una noticia, todos los corazones desmayarán y desfallecerán todos los brazos, todos los espíritus vacilarán y flaquearán todas las rodillas». La acción simbólica pretende suscitar la curiosidad de los presentes para que se dispongan a escuchar el mensaje.

e) *Las dos rutas (21,23-28)*

Muy famosa y expresiva es la acción de las dos rutas. El profeta debe simbolizar que el rey de Babilonia se encuentra en la encrucijada de dos caminos. Uno conduce a Rabat de los Amonitas (la actual capital de Jordania), otro a Jerusalén. ¿Hacia dónde marchará el ejército? ¿Qué ciudad será víctima de la campaña? El relato introduce un elemento de «suspense» cuando el rey se detiene en la bifurcación de la calzada y consulta el vaticinio: baraja las flechas, pregunta a los ídolos, inspecciona el hígado. Los oyentes de Ezequiel desean que se trate de Rabat, pero el vaticinio dice: «¡A Jerusalén!» Quien piense que se trata de una acción simbólica real debe interpretar el relato como una especie de guión para una serie de acciones que podrían ocupar bastante tiempo: barajar las flechas, consultar a los ídolos, inspeccionar el hígado. Es difícil decidir sobre el carácter real o literario de la acción.

f) *No hacer duelo (24,15-24)*

La acción simbólica más trágica será la que lleve a cabo Ezequiel con motivo de la muerte de su esposa. «Hijo de Adán, voy a arrebatarte repen-

tinamente el encanto de tus ojos; no llores ni hagas duelo, aflígete en silencio como un muerto, sin hacer duelo; líate el turbante y cálzate las sandalias; no te emboces la cara ni comas el pan del duelo. Por la tarde se murió mi mujer, y a la mañana siguiente hice lo que me había mandado». La actitud de Ezequiel es tan desconcertante, tan contraria a las normas de conducta habituales, que no tarda en surgir la pregunta de la gente: «¿Quieres explicarnos qué anuncia lo que estás haciendo?» Y la respuesta ofrece la explicación: el pueblo perderá el templo, «el encanto de vuestros ojos, el tesoro de vuestras almas», perderá sus hijos e hijas, y tampoco podrá hacer duelo. «Ezequiel os servirá de señal: haréis lo mismo que él ha hecho».

g) *Las dos varas (37,15-19)*

También en su mensaje de salvación utiliza Ezequiel una acción simbólica para expresar la unión futura de los dos Reinos separados a la muerte de Salomón. «Hijo de Adán, cógete una vara y escribe en ella "Judá"; coge luego otra vara y escribe ella "José". Empálmalas la una con la otra de modo que formen una sola vara y queden unidas en tu mano. Y cuando te pregunten tus paisanos: "Explícanos lo que quieres decir", respóndeles: Esto dice el Señor, voy a coger la vara de José y a empalmarla con la vara de Judá, de modo que formen una sola vara y queden unidas en mi mano» (37,16-19). Es uno de los casos más fáciles de realizar y de explicar.

1.5. Zacarías

El último ejemplo de acción simbólica lo encontramos en el libro de Zacarías (6,9-15). El texto está plagado de enigmas. No sabemos si se trata de fabricar una o dos coronas; y, si se trata de una, no sabemos si estaba destinada al sumo sacerdote Josué (como dice el texto actual), o al gobernador Zorobabel, como suponen muchos comentaristas. En cualquier caso, el auténtico simbolismo radica en la coronación del personaje.

1.6. Balance final: tres tipos de acciones

El análisis anterior lleva a pensar que existen tres tipos básicos de acciones simbólicas: las que preparan al profeta para entender el mensaje que debe transmitir, las que pretenden hacer ese mensaje más expresivo, provocando en muchos casos la pregunta de los presentes, y las que aparecen como fruto de la mera creación literaria. En sentido estricto, deberíamos excluir las terceras. Pero es más importante distinguir las dos primeras, cosa que no se hace habitualmente. Como he indicado, las que preparan al profeta para *entender* el mensaje pasan más tarde a convertirse en creación lite-

raria y les sirven para *transmitir* la palabra de Dios. Pero conviene tener presentes estos matices.

2. Cuestiones debatidas

2.1. ¿Acciones reales o ficción literaria?

A principios de siglo escribía Tobac: «Bien sea real o ficticia la acción simbólica, el resultado desde el punto de vista de la enseñanza es sensiblemente el mismo, y no perdemos mucho al no poder determinar siempre con exactitud su carácter»[6]. Van den Born también subraya que, para el fin esencial de la acción —simbolizar lo que Dios o el pueblo han hecho o harán—, no es totalmente necesario que sea ejecutada realmente. Sin embargo, Ramlot considera muy probable que fuesen llevadas a cabo; lo mueve a ello la mentalidad ambiente, que conocemos por la literatura (fórmulas de encantamiento sumero-acadias, fórmulas de los muertos egipcias) y la arqueología (estatuillas de execración, tablillas egipcias, etc.).

Fohrer también estudia el tema detenidamente[7] y advierte cierto acuerdo en reconocer como reales las acciones de Is 20 (el profeta desnudo y descalzo), Ez 12,1-11 (el ajuar y el hatillo), Ez 24,15-24 (no llorar a la esposa muerta). Considera también real el doble matrimonio de Oseas, aunque este punto es muy discutido entre los comentaristas. La historicidad de Is 8,1-4 rara vez se ha puesto en duda, igual que la de Is 7,3: ambos hechos están íntimamente relacionados con la predicación del profeta y con una situación histórica muy determinada. Fohrer también considera históricas las acciones simbólicas de Jeremías, incluso la del 13,1-11, que presupone dos largos viajes hasta el río Éufrates[8]. Después de indicar que no existen motivos suficientes para dudar de la historicidad de los relatos, ofrece en favor de ella los siguientes argumentos:

– El relato; aunque falta en más de la mitad de los casos, esto no prueba que se trate de invenciones. El mandato divino es tan serio que se supone que el profeta lo cumplirá. No es preciso contar su ejecución.

– El hecho de que los espectadores exijan a Ezequiel una interpretación de sus acciones demuestra que estas son reales.

[6] Tobac, *Les prophètes...* I, p. 334.

[7] Fohrer, *Die symbolische...*, pp. 74-85.

[8] Rudolph, *Jeremia*, niega que el profeta llevase a cabo realmente esta acción simbólica. Siglos más tarde, para recorrer estos mil kilómetros, Esdras necesitó tres meses (Esd 7,9). Jeremías debería haber recorrido cuatro mil kilómetros (dos viajes de ida y vuelta). Parece demasiado. Otros piensan que no se trata de una acción simbólica, sino de una visión. Parece más lógico aceptar que se trata de una ficción literaria.

– Los relatos ofrecen pormenores de la vida diaria: el nombre de la primera mujer de Oseas es un nombre propio que no podemos interpretar alegóricamente; el tercer niño es concebido después de destetar al segundo; el precio que se paga por la mujer corresponde a las costumbres de entonces; las indicaciones locales de Is 7,1ss. son muy concretas; lo mismo ocurre en Jeremías.

– La acción simbólica debe ser un signo para el pueblo (Is 20,3; Ez 4,3), y esto exige que sean llevadas a cabo.

– Muchas acciones se realizan en circunstancias históricas concretas y muy importantes.

«En resumen, hay que aceptar como lo más probable que las acciones simbólicas de los profetas fueron ejecutadas realmente»[9]. Estoy básicamente de acuerdo con Fohrer, pero ya he indicado que algunas de ellas —pocas, sin duda— son mera creación literaria. En otros casos, caben serias dudas sobre su ejecución.

2.2. ¿Realizadas consciente o inconscientemente?

A principios de siglo XX, autores como Hölscher y Schmidt pensaban que los profetas realizaron las acciones simbólicas en estado de éxtasis. En una postura más moderada defienden otros que Isaías y Jeremías habrían realizado estas acciones en un estado de ánimo normal, mientras alegan una situación extática o patológica para Ezequiel. Fohrer se muestra mucho más reservado y postula una conciencia plena para la ejecución de la acción simbólica[10]; son los partidarios del éxtasis quienes deben demostrar lo contrario. El tema está relacionado con lo que ya dijimos sobre el éxtasis a propósito de las visiones y audiciones. Ninguno de los textos analizados induce a pensar en un estado «extático».

2.3. Acción simbólica y magia[11]

Es el tema que se sigue debatiendo con más frecuencia. En la primera mitad del siglo XX era frecuente interpretar las acciones simbólicas de los profetas como los últimos vestigios de las prácticas mágicas. Fohrer lo niega por los siguientes motivos[12]:

[9] FOHRER, *Die symbolische...*, p. 85.

[10] FOHRER, *Die symbolische...*, pp. 85-88.

[11] Este tema lo estudia detenidamente CRIADO, «¿Tienen alguna eficacia?». Véase también HUTTON, «Magic»; UFFENHEIMER, *Early Prophecy*, cap. 7: «Mantic and Magical Elements in Early Prophetic Tradition», pp. 480-503.

[12] FOHRER, *Die symbolische...*, pp. 94-104.

– El origen de la acción simbólica es una orden de Dios y no el deseo del profeta ni la voluntad de otros hombres. Es raro que falte dicho mandato.

– La interpretación que da el profeta muestra que la acción simbólica no se asemeja a la acción mágica, que opera por su propia fuerza. Ordinariamente, la acción mágica carece de interpretación.

– La garantía divina de la ejecución la diferencia aún más de la magia, donde nunca estamos seguros del resultado. En la acción simbólica, el elemento mágico queda dominado, porque es el poder de Dios el que opera en la realidad humana.

– Los profetas no deseaban las calamidades simbolizadas; en los magos ocurre lo contrario.

– La magia procede generalmente con un ritual complicado, del que no encontramos huellas en los profetas.

– La acción mágica pretende modificar el curso del destino. La simbólica, por el contrario, revelar los planes de Dios; no pretende modificarlos sino que el hombre se someta a ellos.

Efectivamente, ninguno de los textos lleva a pensar en un acto mágico [13]. Como dice Ramlot: «Entre la magia y el profetismo bíblico existe todo el abismo que separa la voluntad o el deseo del hombre de la voluntad de Dios, a menudo incondicional. La religión bíblica constituye probablemente la confrontación más decisiva con la magia que ha conocido la Antigüedad. Representa la oposición decidida a las recetas humanas para evadirse de la gracia divina, portadora y creadora de un mundo nuevo» [14].

Sin embargo, Fohrer (y últimamente Stacey) mantienen cierta relación entre acción simbólica y magia, y eso es lo que se sigue debatiendo. Según Hutton, están en juego dos imágenes del profeta: la del «mago» que con su actividad provoca el castigo del pueblo, sin que este pueda hacer más que resignarse, y la del «actor callejero» que propone su mensaje para mover a la conversión [15]. Quizá el término de «actor callejero» (Lang) no sea el más adecuado ni conforme con la mentalidad del Antiguo Oriente, pero esta línea parece preferible a la que relaciona la acción simbólica con la magia.

[13] A esta misma conclusión llega Viberg en su reciente estudio, y también autores anteriores como Lang y Friebel.

[14] Ramlot, *Prophetisme*, col. 973.

[15] Hutton intenta una vía intermedia presentando la acción simbólica como una especie de maldición que mueve al auditorio a reaccionar convirtiéndose. La propuesta no ha tenido mucho éxito.

7

Los medios de transmisión del mensaje (III) La palabra escrita y los libros

El tercer medio de transmitir el mensaje es la palabra escrita [1]. Aunque la labor literaria de los grandes profetas no fue tan grande como pensaban las generaciones pasadas, que les atribuían todos sus libros, algunos de ellos emplearon la escritura, y otros es posible que desde el primer momento redactasen su obra por escrito.

La práctica de consignar por escrito los oráculos de los profetas está atestiguada ya en la ciudad de Mari (segundo milenio a.C.) y la encontramos siglos más tarde en el imperio neoasirio (s. VII a.C.). Sin embargo, como reconocen Jörg Jeremias y Nissinen, reunir esos oráculos sueltos en un libro representa un fenómeno típico de Israel.

¿Por qué motivo escriben los profetas y/o sus discípulos? En principio, podríamos atribuirlo a la difusión cada vez mayor de la escritura a partir del siglo VIII [2]. Pero numerosos autores piensan en causas más profundas.

[1] BEN ZVI-FLOYD (eds.), *Writing and Speech*; CLEMENTS, *Old Testament Prophecy*; ÍD., «The Prophet and his Editors»; COLLINS, *The Mantle of Elijah*; EDELMAN, «From Prophets to Prophetic Books»; GUNNEWEG, *Mündliche und schriftliche Tradition*; HARDMEIER, «Verkündigung und Schrift bei Jesaja»; J. JEREMIAS, «Die Anfänge»; KRATZ, «Die Redaktion der Prophetenbücher»; LANGE, «Literary Prophecy»; MILLARD, «La prohétie et l'écriture»; NISSINEN, «How Prophecy»; ROFÉ, *Introduction*; STECK, *Der Abschluss*; VOTH, «Lo oral y lo escrito»; WAHL, «Die Entstehung»; ZIMMERLI, «Vom Prophetenwort».

[2] En esta línea ROFÉ, *Introduction...* pp. 11s. Sobre la difusión de la escritura en el antiguo Israel cf. A. LEMAIRE, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (OBO 39), Universitätsverlag, Friburgo 1981; I. M. YOUNG, «Israelite literacy: Interpreting the evidence», *VT* 48 (1998) 239-253 y 408-422; R. S. HESS, «Literacy in Iron Age Israel», en V. P. LONG y otros (eds.), *Windows into Old Testament History: Evidence, Argument, and the Crisis of «Biblical Israel»*, Eerdmans, Grand

Gunneweg lo atribuye a la vinculación de los profetas a los santuarios, donde existe interés en conservar por escrito las obras importantes; al mismo tiempo, la palabra escrita posee una especie de fuerza mágica.

Millard aduce que la profecía es esencialmente un mensaje divino sobre el futuro; solo se la puede verificar si existe una consignación exacta, que demuestre su verdad y la del mensajero que la transmite.

Hardmeier encuentra la explicación en la oposición que experimentaron los profetas por parte de los poderosos, a los que criticaban por su funesta política interior y exterior. La experiencia de que sus contemporáneos no quieren escuchar ni entender, incluso los rechazan y persiguen, lleva a una especie de literatura de oposición, que sirve al profeta y a sus partidarios como elemento de reflexión e identificación.

Zimmerli indica distintos motivos: a) En unos casos, se escribe para que sus contemporáneos no solo escuchen su mensaje, sino también *para que puedan verlo y leerlo* (cf. Is 8,1; Hab 2,1-4); b) en otras ocasiones, para que el escrito *sirva de testimonio y acusación* contra un pueblo que no quiere convertirse; cuando ocurra la desgracia, nadie podrá decir que no ha oído el mensaje o que Dios no ha hablado (Is 8,16; visiones de Amós); c) otras veces, la palabra escrita pretende *sacudir al pueblo* (Jr 36); no se consigna por mero interés arqueológico, por conservar lo dicho en el pasado, sino como un ataque al presente.

Jörg Jeremias ve la causa en el profundo cambio que se produce en la profecía durante el siglo VIII, que distingue claramente a los profetas anteriores y posteriores a Amós: 1) la relación con la tradición, ya que a partir de Amós no se la invoca tanto, o se hace con espíritu crítico; 2) el nivel de aceptación o rechazo por parte de la sociedad, ya que los profetas clásicos solo encuentran el apoyo de grupos minoritarios. La profecía escrita garantiza la validez de la palabra de Dios frente al rechazo de los contemporáneos.

Edelman, en contra de lo que cabe esperar del título de su artículo, no trata el tema detenidamente. Da a entender que las primeras colecciones proféticas son reflexiones sobre las catástrofes de Jerusalén y de Samaria (debería cambiar el orden, ya que la de Samaria ocurrió 135 años antes).

En cuanto a las circunstancias históricas que favorecieron el desarrollo de los libros proféticos, actualmente se concede mucha importancia a la destrucción de Jerusalén y la crisis del exilio; para justificar la catástrofe y superarla se recogieron, reinterpretaron y completaron oráculos sueltos o pequeñas colecciones de los antiguos profetas.

1. Los libros proféticos

La Biblia hebrea incluye en este bloque los libros de Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahún, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías).

Rapids 2002, pp. 82-102; I. M. Young, «Israelite Literacy and Inscriptions: A Response to Richard Hess», *VT* 55 (2005) 565-568; N. Na'aman, «The Distribution of Messages in the Kingdom of Judah in Light of the Lachish Ostraca», *VT* 53 (2003) 169-180; C. A. Rollston, «Scribal Education in Ancient Israel: The Old Hebrew Epigraphic Evidence», *BASOR* 344 (2006) 47-74.

La traducción griega de los Setenta (LXX) realiza algunos cambios en el orden dentro de los Doce y los sitúa delante de Isaías. Por otra parte, después de Jeremías introduce a Baruc, Lamentaciones y la Carta de Jeremías (= cap. 6 de Baruc en muchas ediciones actuales). Estos añadidos resultan comprensibles: Baruc fue secretario de Jeremías; las Lamentaciones las atribuyen los LXX a este gran profeta. No es raro que ambas obras fuesen situadas después de su libro. En realidad, el libro de Baruc no lo escribió el discípulo de Jeremías, y las Lamentaciones no son suyas. Pero estos detalles no se conocían en siglos pasados.

Texto hebreo	*LXX*
Isaías Jeremías Ezequiel	Doce Profetas Menores
Doce Profetas Menores	Isaías *Jeremías* *Lamentaciones* *Baruc* *Carta de Jeremías* Ezequiel

Nuestras ediciones acostumbran incluir también entre los libros proféticos a Daniel, aunque los judíos lo colocan entre los «otros escritos» (Ketubîm). La decisión actual parece acertada, ya que Daniel es, al menos en parte, el representante más genuino de la literatura apocalíptica, hija espiritual de la profecía.

El principal problema que plantean estos libros es el de su formación. La cuestión es tan compleja que podríamos dedicar muchas páginas a un solo libro. Para mayor claridad, comenzaré ofreciendo una sencilla síntesis de los diversos pasos. Luego, algunos datos más detallados sobre ciertos libros.

2. La formación de los libros

Nosotros estamos acostumbrados a atribuir una obra literaria a un solo autor, sobre todo si al principio nos da su nombre, como ocurre en los libros proféticos. Pero, en este caso, no es cierto que todo el libro proceda de la misma persona. Podemos comenzar recordando el ejemplo más sencillo: Abdías. Este profeta no escribió un libro ni un folleto; una sola página con veintiún versos resume toda su predicación. Sería normal atri-

buirle estas pocas líneas sin excepción. No obstante, los comentaristas coinciden en que los versos 19-21, escritos en prosa, fueron añadidos posteriormente; el estilo y la temática los diferencian de lo anterior. ¿Quién insertó estas palabras? No lo sabemos. Quizá un lector que vivió varios siglos después de Abdías.

Si el mensaje más breve de toda la Biblia plantea problemas insolubles, los 66 capítulos de Isaías, 52 de Jeremías, o 48 de Ezequiel son capaces de desesperar al más paciente. Hay que renunciar por principio a comprenderlo todo. Limitándonos a ideas generales, y simplificando mucho, podemos indicar las siguientes etapas en la formación de los libros proféticos [3].

2.1. La palabra original del profeta

Normalmente, lo primero sería la palabra hablada, pronunciada directamente ante el público. A veces Dios ordena al profeta que escriba: «Ahora ve y escríbelo en una tablilla, grábalo en bronce, que sirva en el futuro de testimonio perpetuo» (Is 30,8); «Escribe la visión, grábala en tablillas, de modo que se lea de corrido» (Hab 2,2). Pero la consignación del mensaje por escrito no debía ser práctica habitual. Por eso, entre la proclamación del mensaje y su redacción pudieron transcurrir incluso varios años, como indica el c. 36 de Jeremías, el más sugerente sobre los primeros pasos en la formación de un libro profético. Tras situarnos en el año 605 a.C. («el año cuarto de Joaquín, hijo de Josías, rey de Judá»), nos dice que el profeta recibió la siguiente orden del Señor:

> Coge un rollo y escribe en él todas las palabras que te he dicho sobre Judá y Jerusalén y sobre todas las naciones, desde el día en que comencé a hablarte, siendo rey Josías, hasta hoy. (...). Entonces Jeremías llamó a Baruc, hijo de Nerías, para que escribiese en el rollo, al dictado de Jeremías, todas las palabras que el Señor le había dicho (36,1-4).

A un hombre moderno puede extrañarle que se deje pasar tanto tiempo entre la predicación y la redacción. Si Jeremías recibió su vocación en el año 627, como parece lo más probable, resulta curioso que solo reciba orden de escribir el contenido esencial de su mensaje veintidós años más tarde. Pero la mentalidad de la época era distinta. Recordemos que, siglos más tarde, Jesús no dejará una sola palabra escrita.

[3] MELUGIN, «Prophetic Books», advierte del carácter subjetivo de muchas de estas reconstrucciones, tomando como ejemplo las propuestas de Wolff y Mays a propósito de Amós. Aun reconociendo que tiene razón, las ideas que siguen ayudan a comprender mejor los libros proféticos.

Volviendo a Jeremías, el volumen redactado corre un destino fatal. Tras ser leído en presencia de todo el pueblo, luego ante los dignatarios, termina tirado al fuego por el rey Joaquín. Dios no se da por vencido y ordena al profeta: «Toma otro rollo y escribe en él todas las palabras que había en el primer rollo, quemado por Joaquín» (v. 28). El capítulo termina con este interesante dato:

> Jeremías tomó otro rollo y se lo entregó a Baruc, hijo de Nerías, el escribano, para que escribiese en él, a su dictado, todas las palabras del libro quemado por Joaquín, rey de Judá. Y se añadieron otras muchas palabras semejantes (v. 32).

Entre el primer volumen y el segundo existe ya una diferencia. El segundo es más extenso. Contiene el núcleo básico del futuro libro de Jeremías. Los comentaristas han hecho numerosos intentos para saber cuáles de los capítulos actuales se encontraban en aquel volumen primitivo. No existe acuerdo entre ellos, y carece de sentido perderse en hipótesis. Lo importante es advertir que, según la tradición, el libro de Jeremías se remonta a una actividad personal del profeta.

Algo parecido debió de ocurrir con Isaías, Amós, Oseas, etc. Es probable que la palabra hablada diese lugar a una serie de *hojas sueltas*, que más tarde se agrupaban formando *pequeñas colecciones*[4]: el ciclo de las visiones de Amós en su forma primitiva, el «Memorial sobre la guerra siro-efraimita» (Is 6,1–8,14), el «Librito de la consolación» (Jr 30–31), los oráculos «A la Casa real de Judá» (Jr 21,11–23,6), «A los falsos profetas» (Jr 23,9-32), «Sobre la sequía» (Jr 14), etc.

Hasta ahora nos hemos fijado en la palabra profética que fue consignada por escrito después de ser pronunciada oralmente. No podemos olvidar que en ciertos casos el proceso es inverso: primero se escribe el texto, luego se proclama. En este apartado adquieren especial relieve los relatos de vocación (Jr 1,4-10; Ez 1–3), las llamadas «Confesiones» de Jeremías, los relatos de acciones simbólicas no realizadas, ciertos relatos de visiones. Incluso podemos admitir que algunos profetas más que predicadores fueron escritores. Este caso se ha presentado con especial agudeza a propósito de los capítulos 40–55 de Isaías («Deuteroisaías»); muchos comentaristas creen que su autor fue un gran poeta que redactó su obra por escrito, comunicándola oralmente solo en un segundo momento. También el gran ciclo de las visiones de Zacarías parece más obra literaria que redacción posterior de una palabra hablada.

[4] Como indica Nissinen, la Inscripción de Deir ʻAlla contiene una colección de profecías de Balaán de la misma época que Amós e Isaías; también en Asiria hay colecciones de profecías del siglo VII.

2.2. Discípulos, comentaristas, creadores y editores [5]

Con lo anterior no quedaron terminados, ni de lejos, los actuales libros. Les faltaba mucho camino por recorrer. Cuatro grupos de personas desempeñarán un papel capital: discípulos, comentaristas, creadores y editores. Desde un punto de vista sociológico, los tres últimos podríamos englobarlos bajo el título de escribas. Por otra parte, no debemos considerarlos compartimentos estancos: la misma persona pudo comentar un texto antiguo, crear uno nuevo y editar una colección.

a) *Los discípulos*

En nuestra mentalidad, para que alguien sea discípulo es preciso que exista un contacto físico, unos años de compañía y aprendizaje con un maestro. Esta relación directa quizá se dio en algunos profetas. Como prueba se suele citar Is 8,16: «Guardo selladas las instrucciones que garantizan *mis discípulos*» [6]; y la vocación de Amós, contada en tercera persona por uno de sus seguidores.

La principal labor realizada por ellos sería la de transmitir oralmente (y quizá por escrito) las profecías del maestro. También, en algunos casos, contar detalles importantes de su vida. Tenemos un ejemplo notable en el relato del enfrentamiento de Amós con el sumo sacerdote de Betel (Am 7,10-17); el relato no fue escrito por el profeta, ya que se habla de él en tercera persona. Pero el caso más importante y extenso es el de los capítulos 34–45 de Jeremías, procedan o no de su secretario Baruc.

b) *Los comentaristas*

Incluyo en este apartado un numeroso grupo de escribas que, a lo largo de siglos, realizaron labores muy variadas, aparte de transmitir el texto escrito. Entre esas tareas podemos indicar:

Aclaraciones. Is 7,7 dice que Dios hará subir contra Judá «las aguas del Éufrates, torrenciales e impetuosas». La metáfora era clara para sus contemporáneos. No así siglos más tarde, y un glosador añade: «El rey de Asiria con todo su ejército». Así queda claro el sentido de la crecida amenazadora del río Éufrates: no se trata de una catástrofe natural (imposible por otra parte:

[5] Hernando, «Profecía y redacción» analiza algunos ejemplos de los libros de Jeremías e Isaías. Cf. Isbell, «The *limmûdîm*»; Wilson, «Scribal culture».

[6] Este texto constituye el punto de partida de Mowinckel, *Jesaja-Disiplene*, para hablar de un «círculo», «escuela» o «grupo» de discípulos, responsable de preservar, coleccionar, aumentar y editar no solo Is 1–39, sino también los libros de Miqueas, Sofonías, Nahún y Habacuc. El tema lo desarrolló en su obra posterior *Prophecy and Tradition.*

a los españoles no puede afectarles una crecida del Ródano), sino de una invasión militar.

A veces, estas glosas aclaratorias destruyen el efecto dramático del texto (como si alguien escribiera a mano en la primera página de una novela policiaca el nombre del asesino). En Is 7,1 se cuenta que los ejércitos de Siria y Efraín suben contra Jerusalén para atacarla, hecho que provoca el pánico del rey y del pueblo (7,2). Sin embargo, un escriba no ha querido que el lector se angustie pensando qué le va a ocurrir a Jerusalén y ha añadido al final del v. 1: «pero no lograron conquistarla».

En Ez 4,1 tenemos otra de esas aclaraciones desafortunadas. El profeta recibe la orden de agarrar un ladrillo y grabar en él una ciudad, que será asediada, conquistada e incendiada. Los espectadores, deportados en Babilonia, asisten atentos al espectáculo, convencidos de que se trata de la capital enemiga, que será castigada por Dios. Al final se produce la sorpresa: «Se trata de Jerusalén» (5,5). Pero esta sorpresa no existe en el texto actual, porque un glosador ha completado 4,1: «graba en él una ciudad», añadiendo la palabra «Jerusalén». El efecto dramático desaparece por completo.

Revisiones. Hacia el año 725 a.C., el Reino Norte (Israel) decidió rebelarse contra Asiria. Para Isaías se trata de una locura que costará cara al pueblo. Así lo indica en 28,1-4. La capital del norte, Samaria, es presentada por el profeta como una «corona fastuosa», una «flor», «joya del atavío» de los israelitas. Pero las autoridades, insensatas, «hartos de vino», la están llevando a la ruina. Aunque el texto no habla expresamente de rebeliones ni revueltas, da a entender que el emperador asirio («un fuerte y robusto») pondrá término al esplendor de la ciudad: «Con la mano derriba al suelo y con los pies pisotea la corona fastuosa de los ebrios de Efraín». Así ocurrió. El año 725 fue asediada Samaria, conquistada el 722, deportada el 720. Con ello se ha cumplido la palabra profética. Pero esta no era la última palabra de Dios, porque Él sigue fiel a su pueblo. Y un discípulo añade más tarde los versos 5-6, recogiendo las metáforas de la corona y la joya, aunque dándoles un sentido nuevo.

> Aquel día será el Señor de los ejércitos
> corona enjoyada, diadema espléndida
> para el resto de su pueblo:
> sentido de justicia para los que se sientan a juzgar,
> valor para los que rechazan el asalto a las puertas.

Ahora se dirige a los israelitas del norte una palabra de consuelo. El texto ya no habla de «hartos de vino», sino de hombres responsables, capaces de juzgar y defender a su pueblo. Y su timbre de gloria no es una ciudad, sino el mismo Señor, «corona enjoyada, diadema espléndida».

Un caso parecido y con la misma técnica lo tenemos en Is 18. Los vv. 1-6 contienen un oráculo contra el reino de Nubia, «pueblo esbelto de piel bruñida» (v. 2), «gente temida», «pueblo nervudo y dominador cuya tierra surcan canales» (v. 3) en el que los judíos depositan su confianza. Todo su poderío terminará convertido en un desierto dominado por buitres y fieras salvajes. Un añadido posterior, introducido por la fórmula «en aquel tiempo»[7], recoge esas mismas expresiones (pueblo esbelto, gente temida, pueblo nervudo y dominador cuya tierra surcan canales) para presentarlo trayendo tributo al Señor de los ejércitos, en el Monte Sión (v. 7).

Añadidos. Si la revisión es frecuente encontrarla al final, usando elementos del oráculo primitivo, los añadidos pueden encontrarse en cualquier lugar y cumplir funciones distintas. A veces su función es meramente informativa. El libro de Ezequiel comienza de forma enigmática: «El año treinta, el día cinco del mes cuarto, hallándome entre los deportados, a orillas del río Quebar, se abrieron los cielos y contemplé una visión divina. (...). Entonces se apoyó en mí la mano del Señor, y vi...». ¿Quién habla?, ¿en qué época? Un discípulo o escriba ha insertado los vv. 2-3, repitiendo algún dato: «El día cinco del mes, era *el año quinto de la deportación del rey Jeconías*, vino la Palabra del Señor a *Ezequiel, hijo de Buzi, sacerdote*, en tierra de los caldeos, a orillas del río Quebar».

Otras veces el añadido cumple una función más importante, dando un sentido nuevo al pasaje. En su visión inaugural, Isaías recibe una misión terrible: embotar el corazón del pueblo hasta que las ciudades queden despobladas y la población diezmada, como una encina o un roble que, al cortarlos, dejan solo un tocón» (Is 6). Sin embargo, el capítulo termina con un toque de esperanza: «Ese tocón será semilla santa» (Is 6,13). Para muchos comentaristas, estas palabras fueron añadidas más tarde.

En línea parecida tenemos Is 7,15. El profeta, hablando con el rey Acaz, le da el famoso signo del nacimiento de Emmanuel:

14 Mirad, la joven está encinta y dará a luz un hijo,
y le pondrá por nombre Dios-con-nosotros.

15 *Comerá requesón con miel, hasta que aprenda*
a rechazar el mal y a escoger el bien.

[7] Otras fórmulas típicas para introducir o cerrar este tipo de oráculos son «en aquellos días» (Jr 3,18; Zac 8,23), «en aquellos días y en aquel momento» (Jr 50,4; Jl 4,1), «he aquí que vienen días» (Is 39,6; Jr 7,32; 31,31; 33,14; Am 9,13), «después de esto» (Jl 3,1), «al final de los tiempos» (Is 2,2; Jr 48,47; 49,39; Os 3,5; Miq 4,1). Téngase en cuenta que estas fórmulas no siempre se refieren al futuro escatológico, definitivo; también pueden aplicarse a un futuro relativamente cercano, y en ocasiones con sentido amenazador, anunciando un castigo. Sobre el tema véase el detallado estudio de De Vries, *From Old Revelation to New*.

16 Porque antes que aprenda el niño
a rechazar el mal y escoger el bien,
quedará abandonada la tierra
de los dos reyes que te hacen temer (Is 7,14-16).

Prescindiendo de algunos complejos problemas de traducción en la última frase, hay algo que llama la atención en este texto. Los temas que desarrolla son los siguientes: nacimiento e imposición del nombre (v. 14), dieta del niño (v. 15), explicación del nombre (v. 16). Parece claro que las frases relativas a la dieta del niño (v. 15) interrumpe la secuencia lógica y fueron añadidas más tarde para las características portentosas del niño, que se alimentará con una dieta paradisíaca.

Otro añadido de tipo salvífico lo tenemos en Is 8,8b-10. Aunque la palabra original del profeta condenase a Judá (8,5-8a), la certeza de que tenemos a Emanuel (Dios con nosotros) impulsa a un autor posterior a añadir estos versículos consoladores.

Estos añadidos salvíficos, difíciles de distinguir de las revisiones (podríamos llamarlos revisiones salvíficas), pueden afectar incluso a oráculos contra países extranjeros y formar a veces una cadena de oráculos en la que cada elemento ofrece su propio punto de vista. Un ejemplo muy interesante lo tenemos en Is 19,16-24, donde encontramos seis oráculos introducidos por «aquel día» (el primero, condenatorio; los otros cinco, salvíficos).

Actualizaciones. Piensan muchos que el magnífico poema de Is 14,4b-21 sobre la derrota del tirano fue escrito contra un rey asirio. Más tarde, cuando este imperio desapareció de la historia, un escriba consideró conveniente actualizar su sentido aplicándolo a los reyes babilonios. Para ello, antes y después del poema sitúa unos versos que aluden claramente a esta nueva potencia (14,3-4a y 14,22-23).

Comentarios. Incluiría aquí, como caso típico, la labor de la escuela de Ezequiel. Si admitimos el análisis de Zimmerli, ese grupo de personas disfrutó comentando y añadiendo detalles que no habían sido tenidos en cuenta por el maestro. El profeta, en su visión inaugural, habla de «cuatro seres vivientes; tenían forma humana y cuatro alas cada uno» (Ez 1,5). Una descripción tan sobria no agrada a los discípulos, que añaden numerosos detalles: «Sus piernas eran rectas y sus pies como pezuñas de novillo; rebrillaban como brilla el bronce bruñido. Debajo de las alas tenían brazos humanos por los cuatro costados (tenían rostros y alas los cuatro). (Sus alas se juntaban de dos en dos). No se volvían al caminar; caminaban de frente. 10Su rostro tenía esta figura: rostro de hombre, y rostro de león por el lado derecho de los cuatro, rostro de toro por el lado izquierdo de los cuatro, rostro de águila los cuatro».

Citas. En la profecía posexílica se fue extendiendo la costumbre de citar textos de los antiguos profetas[8]. A veces puede tratarse de citas explícitas, otras veces de referencias implícitas o alusiones. Citas explícitas las tenemos en el libro de Isaías. Schultz indica los siguientes casos:

> Is 8,15: «muchos tropezarán en ella, caerán, se destrozarán, se enredarán y quedarán atrapados» reaparece en 28,13: «para que vayan y caigan de espaldas y se destrocen y se enreden y queden atrapados».
>
> Is 11,6-9: «Entonces el lobo y el cordero irán juntos... el león comerá paja como el buey...
>
> No harán daño ni estrago por todo mi Monte Santo...» se resume, recogiendo literalmente algunas de sus frases, en Is 65,25: «El lobo y el cordero pastarán juntos, el león como el buey comerá paja.
>
> No harán daño ni estrago por todo mi Monte Santo».
>
> A estos dos ejemplos añade Schultz: a) Is 40,3.10; 57,14 y 62,10-11; b) Is 2,2-4 y Miq 4,1-3; c) los oráculos contra Moab en Is 15–16 y Jr 48.

Un caso de alusión lo tenemos en Is 27,2-5: se inspira en la canción de la viña de Is 5,1-7 para ofrecer marcar un momento nuevo en las relaciones del pueblo con Dios. El que amenazó con «prohibir a las nubes que lluevan sobre ella» (Is 5,6) ahora «la riega con frecuencia para que no le falte su hoja» (Is 26,3).

A veces, las citas o alusiones pueden tener a veces un carácter polémico, como ocurre en Zac 13,5, donde los que tienen miedo de ser considerados profetas afirman: «No soy profeta, sino labrador; la tierra es mi ocupación desde la juventud». Es evidente la referencia a Am 7,14: «No soy profeta ni del gremio profético; soy pastor y cultivador de sicomoros».

En la opinión de algunos, grandes secciones de los libros proféticos (como Zac 9–14) podrían ser fruto de este diálogo con textos anteriores[9], o con otros textos bíblicos no proféticos[10].

Aunque he presentado este punto con palabras sencillas, el debate se ha prestado a grandes discusiones filosóficas y lingüísticas. Schultz y Hibbard informan ampliamente sobre ellas.

¿Qué motivó esta continua labor de relectura y reinterpretación de los antiguos oráculos? En algunos casos, como indicó R. P. Carroll, salir al paso

[8] El tema ha sido muy tratado en los últimos años: Boda-Floyd, *Bringing Out the Treasure*; Schultz, *The Search for Quotation*; Hibbard, *Intertextuality*; Ho Fai Tai, *Prophetie als Schriftauslegung*; Lau, *Schriftgelehrte Prophetie*; Sommer, *A Prophet Reads Scripture.*

[9] Ho Fai Tai, *Prophetie*.

[10] Knobloch, *Die nachexilische...* presenta Jr 26 y 36 como procedentes de un grupo de escribas de la segunda mitad del siglo v a.C. que dialoga críticamente con las ideas deuteronómicas sobre el profetismo.

de profecías no cumplidas [11]. Pero otras veces pudieron influir motivos religiosos, políticos o económicos. Identificarlos es una labor compleja, que se presta a ser bastante subjetiva. En cualquier caso, estos autores estaban convencidos de que la palabra de Dios es algo dinámico que debe ser actualizada para cada generación.

c) *Los creadores (profetas anónimos)*

La idea de que la mayor parte de los libros proféticos procede de autores anónimos era impensable hasta hace pocas décadas para muchos católicos. Si al comienzo del libro de Isaías se dice «Visión de Isaías, hijo de Amós, acerca de Judá y de Jerusalén...» (Is 1,1), la consecuencia lógica era que todo el libro, desde el cap. 1 hasta el 66, procedía del profeta Isaías. Quien lo negase, negaba la verdad de la palabra de Dios.

Hoy día vemos las cosas de otra manera. La palabra de Dios es una realidad dinámica, y resulta secundario que todos los textos procedan del profeta Isaías o solo algunos capítulos. Una obra es importante en sí misma, prescindiendo de quién la haya escrito. Esta labor de creación de nuevos oráculos fue amplia y duradera, extendiéndose hasta poco antes de la redacción definitiva de los libros. Lógicamente, muchas veces no tenían relación con el mensaje del profeta al que terminaron siendo atribuidas. Entraban en juego nuevas preocupaciones y problemas, nuevos puntos de vista teológico. Para muchos comentaristas, épocas de especial creatividad fueron el reinado de Josías, la etapa del exilio y los siglos posexílicos. En definitiva, nunca cesaron de aparecer nuevos oráculos que se añadían a los bloques ya existentes.

Dentro de este grupo, en los últimos años se concede mucha importancia a los cantores al servicio del culto, tanto en Babilonia como en el templo de Jerusalén. A ellos atribuyen algunos autores los caps. 40–66 del libro de Isaías.

d) *Los editores*

A este grupo podemos atribuir dos labores principales: la revisión de colecciones anteriores y la redacción final de los libros proféticos.

Lo primero (revisión de colecciones) es claro en el caso de Isaías. Las colecciones que se remontan al profeta (como mínimo se admiten dos, una referente a la guerra siro-efraimita y otra sobre la crisis del 705-701), fueron revisadas un siglo más tarde, en tiempos del rey Josías. Los comentaristas debaten

[11] R. P. Carroll, *When Prophecy Failed*.

sobre la atribución de versículos o pasajes, pero todos admiten el hecho. Algo parecido ocurrió con las colecciones de Jeremías, Amós, Oseas, Ezequiel.

Con el paso del tiempo, el número de colecciones y textos fue creciendo y se vio la conveniencia de agrupar y ordenar el material. Surgieron así los libros proféticos, fenómeno típico del profetismo bíblico, sin paralelo en el profetismo neoasirio.

A la hora de ordenar el material el criterio cronológico no preocupó demasiado. Es cierto que los primeros capítulos de Isaías (1–5) parecen contener el mensaje de su primera época, y los caps. 28–33 el de sus últimos años. Algo parecido podríamos decir de Ez 1–24 (primera etapa del profeta) y de Ez 33–48 (segunda etapa). Sin embargo, las excepciones son tantas que más bien debemos rechazar el criterio cronológico. Parece que el orden pretendido por los redactores fue más bien temático y, dentro de este, una división de acuerdo con el auditorio o los destinatarios. En líneas generales, el resultado fue:

– oráculos de condena dirigidos contra el propio pueblo;

– oráculos de condena dirigidos contra países extranjeros;

– oráculos de salvación para el propio pueblo;

– sección narrativa.

Pero no conviene absolutizar el esquema. Las excepciones superan con mucho la regla. El libro que mejor se adapta a la estructura propuesta es el de Ezequiel. Bastante, el de Jeremías en el orden de los LXX, que es distinto del de la Biblia hebrea. Los casos de Isaías y de otros escritos son más complejos, aunque las ideas anteriores resultan útiles a veces para comprender su formación.

Por otra parte, es probable que el uso de los textos en la liturgia animase a los editores (al menos en algunos casos) a introducir oráculos de salvación en medio de largas series de condena. Véase Is 2,1-5, después de las duras acusaciones de Is 1; Is 4,2-6, cerrando el bloque 2,6–4,1; Is 8,23b–9,6 cerrando el «Libro de Emanuel»; Is 11–12 rematando la primera parte del libro.

La labor de los editores no fue mecánica, de simple recogida y acumulación de textos. En algunos casos llevaron a cabo una auténtica labor de filigrana, engarzando los poemas con hilos casi invisibles, que reaparecen a lo largo de toda la obra. Analizar el libro de Isaías desde este punto de vista, como una ópera gigantesca con diversos temas que se entrecruzan y repiten, es una tarea apasionante.

En muchos casos los editores vincularon el resultado final a un profeta concreto y a una época. Lo advertimos en los títulos de Isaías, Jeremías, Oseas, Amós, Miqueas, Sofonías. Se habla a menudo de una edición deuteronomista de los libros proféticos, y es posible que haya algo de verdad. Pe-

ro es interesante recordar las diferencias entre los títulos de estos libros para no emitir un juicio precipitado.

– *Visión de Isaías,* hijo de Amós, acerca de Judá y de Jerusalén en tiempos de Ozías, de Yotán, de Acaz y de Ezequías, reyes de Judá (Is 1,1).

– *Palabras de Jeremías*, hijo de Jelcías, de los sacerdotes residentes en Anatot, territorio de Benjamín. Recibió palabras del Señor durante el reinado de Josías, hijo de Amón, en Judá, el año trece de su reinado, y de Joaquín, hijo de Josías, hasta el final del año once del reinado, en Judá, de Sedecías, hijo de Josías; hasta la deportación de Jerusalén en el mes quinto (Jr 1,1-3).

– *Palabra del Señor* que recibió Oseas, hijo de Beerí, durante los reinados de Ozías, Yotán, Acaz y Ezequías en Judá y de Jeroboán, hijo de Joás, en Israel (Os 1,1).

– *Palabras de Amós*, uno de los mayorales de Tecua. *Visión* acerca de Israel durante los reinados de Ozías en Judá y de Jeroboán, hijo de Joás, en Israel (Os 1,1).

– *Palabra del Señor* que recibió Miqueas, el morastita, durante los reinados de Yotán, Acaz y Ezequías de Judá. *Visión* sobre Samaria y Jerusalén (Miq 1,1).

– *Palabras del Señor* que recibió Sofonías, hijo de Cusí, de Godolías, de Azarías, de Ezequías, durante el reinado de Josías, hijo de Amón, en Judá (Sof 1,1).

Los libros de Isaías, Amós y Miqueas son calificados de *visión.* Los de Jeremías y Amós presentan el escrito como palabra del profeta (aunque en el caso de Jeremías se añade luego que esa palabra la recibió del Señor). Los de Oseas, Miqueas y Sofonías como «palabra del Señor». Aunque todos ellos provinieran de editores deuteronomistas, reflejan distintas mentalidades sobre la profecía y los profetas.

Los libros de Ageo, Zacarías carecen de título; pero comienzan de forma tan parecida que, a pesar de las diferencias, podrían provenir del mismo editor.

– El año segundo del reinado de Darío, el día primero del sexto mes, el Señor dirigió la palabra, por medio del profeta Ageo, a Zorobabel, hijo de Sealtiel, gobernador de Judea, y a Josué, hijo de Yosadac, sumo sacerdote (Ag 1,1).

– El año segundo de Darío, el mes octavo, el Señor dirigió la palabra al profeta Zacarías, hijo de Beraquías, hijo de Idó (Zac 1,1).

En otros casos solo tenemos el nombre del profeta, sin indicar el momento en que actuaron: Joel, Abdías, Nahún, Habacuc. Por último tenemos tres colecciones anónimas a las que los editores dieron el simple título de «Oráculo» (Zac 9–11; 12–14; Mal).

Los añadidos posteriores

Incluso después de las etapas que hemos reseñado, los libros proféticos siguieron abiertos a retoques, añadidos e inserciones. Tomando como

ejemplo el de Isaías, es posible que después de estar estructurado su bloque inicial se añadiesen los caps. 40–66. Para algunos, incluso, lo último en formar parte del libro fue la «Escatología» (caps. 24–27). Este proceso se repite en el libro de Zacarías, donde distinguimos entre «Protozacarías» (caps. 1–8) y «Deuterozacarías» (caps. 9–14), sin excluir que este último bloque sea obra de distintos autores.

Pero podemos asegurar que hacia el año 200 a.C. los libros proféticos estaban ya redactados en la forma en que los poseemos actualmente. Así se deduce de la cita que hace de ellos el Eclesiástico y de las copias encontradas en Qumrán. Lo cual no significa que hubiera un único texto. El caso más famoso es el de Jeremías, con notables diferencias entre la versión hebrea y la griega.

* * *

En la anterior edición presenté en este contexto las teorías sobre la formación de los diversos libros proféticos. Sin embargo, estas teorías cambian con demasiada rapidez y solo interesan a los especialistas. Por eso, me limito a añadir algunos datos sobre los libros de Isaías y Zacarías, importantes para el estudio posterior del movimiento profético.

3. El libro de Isaías[12]

3.1. De sorpresa en sorpresa

Probablemente, muy pocas personas han leído de una vez el libro de Isaías. Quizá ninguna. La brevedad de ciertos oráculos, los cambios frecuentes de temática, la dificultad inherente a la poesía, exigen una lectura reposada.

Imaginemos una lectura rápida, de corrido. El buen conocedor de la historia de Israel se sentiría sorprendido. El título del libro indica que Isaías actuó durante los reinados de Ozías, Yotán, Acaz y Ezequías, es decir, entre los años 767-698 aproximadamente. Al llegar al capítulo sexto se entera de que la vocación tuvo lugar el año de la muerte del rey Ozías. Con ello, la panorámica anterior se reduce a los años 740-698.

[12] *Primera aproximación:* Janthial, *El libro de Isaías*.

Historia de la investigación: Höffken, *Jesaja: Der Stand* [obra esencial, que recoge y organiza los más diversos puntos de vista sobre el libro]; Berges, «The Book of Isaiah as Isaiah's book».

Estudios: Becker, *Jesaja*; Berges, *Das Buch Jesaja*; Íd., *Jesaja*; Blenkinsopp, *Opening*; Broyles-Evans (eds.), *Writing and Reading*; Ferry, *Isaïe*; Melugin-Sweeney (eds.), *New Visions of Isaiah*; O'Connell, *Concentricity*; Steck, *Studien zu Tritojesaja*; Van Ruiten-Vervenne (eds.), *Studies in the Book of Isaiah*; Van Wieringen, *The Reader-Oriented*; Williamson, *The Book*.

Con buena voluntad podría ir encajando en esa época numerosos textos de los 39 primeros capítulos. Oye hablar de los reyes mencionados al comienzo: Ozías, Acaz, Ezequías, y de otros personajes contemporáneos: Pécaj de Samaria, Resín de Damasco, Sargón de Asiria, etc. Judá e Israel aparecen como reinos independientes, envueltos en los graves problemas políticos de la segunda mitad del siglo VIII. Asiria es la potencia dominadora. Hay referencias claras a la guerra siro-efraimita, la caída del Reino Norte, el asedio de Asdod, la invasión de Senaquerib.

Pero, a partir del capítulo 40, el lector se ve sumergido en un mundo distinto: por dos veces se menciona a Ciro (44,28; 45,1), rey persa de mediados del siglo VI; y se exhorta al pueblo a «salir de Babilonia» (48,20; véase 52,11; 55,12) y emprender la vuelta a Jerusalén. Nos encontramos en los años del destierro babilónico, siglo y medio después de la muerte de Isaías. Pero, a partir del capítulo 56, el lector tiene la impresión de hallarse de nuevo en Jerusalén, inmerso en la problemática de los años posteriores al exilio.

Si este hipotético lector tuviese al mismo tiempo sensibilidad literaria y buen conocimiento del hebreo advertiría notables diferencias de estilo. En la primera parte (1–39), aunque no siempre, es terso, solemne y mesurado; el autor se revela como poeta de buen oído, amante de la brevedad y concisión, con algunos finales lapidarios. En la segunda parte (40–55) el estilo es más retórico, cálido y apasionado; el autor ama las repeticiones, las enumeraciones detallistas; desarrolla en fórmulas cuaternarias con muchos sinónimos, construye poco y sus imágenes son menos rigurosas. En la tercera (56–66) seguimos dentro del estilo de la segunda, pero tenemos la impresión de que el nivel poético es menos elevado, salvo honrosas excepciones.

Por otra parte, a las diferencias de estilo y de situación histórica se añaden las de índole teológica: la teología de la historia está mucho más desarrollada en los capítulos 40–66; lo mismo ocurre con la imagen del Dios creador, que no tiene paralelo en los caps. 1–39; el concepto de «resto» es distinto; las diferencias entre el salvador del que se habla en 9,1-6 y 11,1-9 con respecto al Siervo de Dios (52,13–53,12) son tan notables que difícilmente puede haber creado ambas figuras el mismo autor. Ni siquiera podemos decir que los caps. 40–66 ofrezcan una teología totalmente homogénea: en 56–66 encontramos mayor interés por el culto, se concibe de forma distinta el problema de la apostasía, y lo mismo sucede con la visión escatológica.

3.2. Los tres «Isaías»

Durante muchos siglos se pensó que estas diferencias históricas, literarias y teológicas no planteaban problema a la hora de atribuir todo el libro al pro-

feta Isaías. Este pudo haber dominado los más distintos géneros y escribir todos los estilos posibles: desde una poesía enérgica y concisa hasta poemas recargados y barrocos, pasando por la prosa más vulgar. En cuanto al conocimiento del futuro lejano, de situaciones y personas que solo surgirían siglos más tarde, la solución era fácil: Dios podía revelar al profeta lo que había de ocurrir siglos después. En cuanto a las diferencias teológicas, podían aceptarse como estadios sucesivos de una revelación divina que se va completando.

En una época poco crítica, estas soluciones artificiales resultaban convincentes. Solo autores muy agudos, como Moisés ben Samuel Ibn Gekatilla, en el siglo XI d.C., o su continuador, Ibn Ezra, en el XII, atribuyeron la primera parte al profeta Isaías y la segunda a la época posexílica.

En la investigación crítica del libro de Isaías hay dos fechas claves: 1788, cuando Döderlein comienza a hablar del Deuteroisaías, profeta anónimo del exilio, al que atribuye los caps. 40–66, y 1892, año en que publica Duhm su comentario al libro de Isaías y rompe la supuesta unidad de los caps. 40–66, atribuyéndolos a dos autores distintos: 40–55 a Deuteroisaías, 56–66 a Tritoisaías.

Desde entonces, es habitual dividir el libro en tres grandes bloques: Protoisaías o Isaías I (caps. 1–39), Deuteroisaías o Isaías II (caps. 40–55), Tritoisaías o Isaías III (caps. 56–66), pero hablando, a lo sumo, de dos profetas concretos: Isaías, el del siglo VIII, cuyo mensaje está conservado en los caps. 1–39, y Deuteroisaías, profeta del exilio, al que deberíamos los caps. 40–55 (en el c. 20 veremos que hoy día se tiende a atribuir estos capítulos a una pluralidad de autores). La tercera parte (56–66) no hay que atribuirla a un profeta concreto sino a una serie de ellos, a una escuela posexílica. Profetas anónimos preexílicos, exílicos y posexílicos han dejado también su huella en los bloques relativos a «Proto» y «Deuteroisaías».

3.3. Postura actual

Si desde finales del siglo XVIII el empeño de la crítica bíblica se centró en dividir y distinguir grandes bloques, los últimos años revelan un esfuerzo distinto: el de organizar y ensamblar dichos bloques. Las distintas secciones del libro de Isaías no son compartimentos estancos, bloques erráticos que se han ido añadiendo a un núcleo originario de forma puramente casual. Distintas imágenes y temas atraviesan todo el libro, estableciendo una profunda relación entre sus partes. En este sentido tienen especial interés los puntos de contacto entre el capítulo inicial y los dos capítulos finales; demuestran un esfuerzo de los editores, que muchas veces pasó inadvertido para los críticos.

Lógicamente, caben distintos enfoques al realizar una lectura unitaria del libro de Isaías. Indico algunos de ellos:

1) Elegir como tema central el destino de Sión. La enorme importancia que adquiere la capital y su templo a lo largo de todo el libro permite una lectura que vaya recorriendo la historia religioso-política de Jerusalén desde el siglo VIII hasta varios siglos después del destierro de Babilonia.

2) Otros se centran en la temática mesiánica, con tres aspectos: en el Primer Isaías estudian la figura del monarca (subrayando especialmente el contraste entre Acaz y Ezequías); en el Segundo Isaías adquiere importancia capital la figura del Siervo de Yahvé; en el Tercer Isaías, el «yo» que habla en 61,1.3.

3) Steck propone un desarrollo histórico: período asirio (caps. 1–12), época de Babilonia (caps. 13–27), época de Asiria y Babilonia (caps. 28–39), época de Babilonia y de Persia (caps. 40–55), para terminar con el fin del imperio de los paganos (caps. 56–66).

4) Clements[13], basándose en las 22 apariciones del término «luz» *('or)* y las cuatro del sinónimo «resplandor» *('ur)*, destaca tres pasajes claves en los que la metáfora de la luz aparece como signo de salvación (9,1; 42,6; 60,1-3) y propone como tema central del libro «luz de las naciones».

5) Janthial afirma que «la cuestión que mantiene la atención del lector desde el comienzo hasta el final es la de la fidelidad de Yahvé a las promesas hechas a la casa de David por Natán»[14].

6) Garzón Moreno[15], partiendo del epílogo del libro (Is 65–66), toma como clave de lectura unitaria el tema de la alegría.

Aunque resulte políticamente incorrecto a oídos judíos, propondría una lectura wagneriana del libro de Isaías. En las óperas de Wagner no hay un solo tema, sino varios. Los motivos se enuncian en la obertura, reaparecen, se insinúan, se modifican, se reafirman. En Isaías ocurre algo parecido: la filiación (de Dios o de Jerusalén), pecado y salvación, Sión, salvación por la justicia, pueblos paganos, prácticas idolátricas, ceguera y sordera, luz y alegría, dinastía davídica... No todos ellos recorren toda la obra, pero ocupan un puesto esencial en momentos importantes de la misma.

En cualquier hipótesis, conviene recordar, como indica Höffken, que la lectura unitaria del libro, como un conjunto articulado, es un fenómeno moderno.

4. El libro de Zacarías

Un caso parecido al del libro de Isaías lo tenemos en el de Zacarías. Es un dato admitido por la inmensa mayoría de los comentaristas que todo el libro no procede del mismo autor. Los ocho primeros capítulos son atri-

[13] Clements, «A Light to the Nations».

[14] Janthial, *El libro de Isaías...*, p. 51. El tema lo desarrolló en su monografía *L'oracle de Nathan*.

[15] Garzón Moreno, *La alegría*.

buidos generalmente a este profeta de finales del siglo VI. Pero del 9 al 14 las diferencias de contenido, de estilo, de intención, impulsan a los exegetas a atribuirlos a uno o varios profetas distintos de Zacarías.

Con respecto al *contenido* se aducen las siguientes diferencias:

– Zac 1–8 concede gran importancia a la reconstrucción y organización del templo, mientras 9–14 no se ocupa de esta problemática.

– Zac 1–8 otorga un papel importante dentro de los planes divinos a la actividad humana, representada por el papel que desempeñan Josué y Zorobabel, mientras 9–14 solo se fija en la acción de Dios.

– En 1–8 se muestra gran estima de la profecía, mientras en 9–14 se supone como ideal su desaparición.

En cuanto al *estilo*:

– Zac 1–8 es en gran parte un libro de visiones, mientras 9–14 solo contiene oráculos.

– En Zac 1–8 abundan los fragmentos autobiográficos, muy escasos en 9–14.

– En Zac 1–8 abundan las fórmulas proféticas, en 9–14 las apocalípticas.

Por lo que respecta a la *intención*:

– Zac 1–8 se centra en la restauración posexílica, mientras 9–14 piensa en el futuro escatológico.

Muchos de estos argumentos resultan discutibles; al menos no poseen gran valor. Pero, en conjunto, hacen muy plausible la distinción habitual entre Protozacarías (caps. 1–8) y Deuterozacarías (caps. 9–14). Este segundo bloque, a su vez, parece formado por oráculos independientes de diversos autores.

Igual que en el caso del libro de Isaías, existe actualmente la tendencia a descubrir relaciones profundas entre ambas partes[16], sin negar con ello el distinto origen de las mismas, o incluso a leer todo el libro sincrónicamente, como un diálogo entre Zacarías y un profeta anónimo, que se identifica con el narrador[17].

[16] Manson, «The Relation...» indica como tradiciones comunes a ambas partes: el puesto central de Sión, la purificación divina de la comunidad, la invocación de los antiguos profetas, el universalismo. Para este autor, la única diferencia real es que la primera parte concede gran importancia a la actividad humana, cosa que no ocurre en la segunda. Véase también Nurmela, *Prophets in Dialogue.*

[17] Cf. Frolov, «Is the Narrator...?».

Parte II

HISTORIA DEL MOVIMIENTO PROFÉTICO

La primera parte nos ha acercado a la figura del profeta. Pasamos ahora a recordar la historia del profetismo en Israel, comenzando por los antecedentes de la profecía bíblica.

El principal problema de esta segunda parte radica en dos cuestiones complementarias: ¿es posible reconstruir la «biografía» de los profetas?, ¿tiene sentido hacerlo cuando los mismos profetas no concedieron especial interés a contarnos su vida?

En los últimos estudios sobre el profetismo se advierte una clara tendencia antibiográfica, que ha llevado incluso a poner en duda la existencia histórica de Amós, Oseas, Ezequiel o Jeremías. Incluso los autores de tendencia más conservadora reconocen la enorme dificultad de reconstruir la actividad y el mensaje de los profetas a partir de textos que, en numerosos casos, no proceden de ellos. Corremos el riesgo de construir un castillo de arena.

Como hemos indicado en el capítulo 7, los libros proféticos deben su existencia a unos personajes concretos (de los que sabemos muy poco) y a una multitud de personajes anónimos que hemos calificado como discípulos, comentaristas, creadores y editores, que elaboraron lentamente esos libros, reutilizando, reinterpretando y completando el mensaje de los antiguos profetas.

Los editores de los libros proféticos situaron a muchos de los principales personajes (Isaías, Jeremías, Ezequiel, Oseas, Amós, Miqueas, Sofonías, Ageo y Zacarías) en unas coordenadas históricas. En su mentalidad, la relación del profeta con la historia es un hecho importante, y su contexto his-

tórico ayuda a comprender su mensaje. Por consiguiente, en contra de la afirmación tan de moda: «no estamos tratando con profetas, sino con textos», los escribas de la época persa habrían matizado: «tratamos con textos que se remontan a profetas», o «tratamos con textos que se entienden mejor relacionándolos con profetas». Sin embargo, debemos reconocer que esos mismos editores no dedicaron especial interés a las cuestiones biográficas, y el material transmitido no lo organizaron de forma cronológica, sino de acuerdo con otros principios.

En este callejón sin salida, recurriré a un método inspirado en los editores de los libros proféticos, utilizando la historia y la biografía como simple recurso para entender el mensaje. Este método no siempre puede aplicarse. Gran cantidad de pasajes carecen de referencia personal a un profeta, y ni siquiera sabemos si proceden de la época monárquica, del exilio, de la época persa o de la griega. En estos casos, es preferible renunciar a lo biográfico para fijarse en la problemática de la época y las reacciones que provocó dentro del movimiento profético.

8

Antecedentes de la profecía bíblica

La existencia del fenómeno profético fuera de Israel, incluso en culturas distintas de las del Antiguo Oriente, es un hecho que nadie pone en duda actualmente[1]. Han pasado los años polémicos en los que parecía necesario negar la existencia de un profetismo extrabíblico para salvar la inspiración de los profetas hebreos. O, a la inversa, en que se encontraban profetas por todas partes para negar la pretendida revelación de Dios a través de estos personajes de Israel. El hecho de que existieran profetas fuera de Israel no implica que los profetas bíblicos careciesen de inspiración; y tampoco les resta originalidad.

Una vez admitida la enorme difusión de este fenómeno, lo que nos interesa saber ahora es si la profecía bíblica tiene su origen en las manifestaciones proféticas de algún país vecino. En el siglo XIX, Kuenen proponía a la profecía extática cananea como lugar de origen de la israelita, teoría que mantendrá años más tarde Hölscher. Luego se propuso a Egipto. Más tarde se relacionaron los orígenes con la ciudad de Mari. Ahora es frecuente comparar a los profetas bíblicos con los neoasirios.

Para estudiar el fenómeno debemos basarnos en los textos de esas otras culturas. A lo largo del siglo pasado se propusieron como proféticos los tex-

[1] Los textos originales, con traducción inglesa que revisa y corrige los defectos de las anteriores, en NISSINEN-SEOW-RITNER, *Prophets and Prophecy*. Traducción castellana, generalmente a partir de otras lenguas modernas: GARCÍA CORDERO, *La Biblia*, pp. 555-577; ASURMENDI, *Profecías y oráculos.*

Estudios: RAMLOT, *Prophétisme*; NÉHER, *La esencia...*, pp. 21-41. Posteriormente, en orden cronológico: BEN ZVI-FLOYD, *Writings and Speech* (2000); NISSINEN, *Prophecy* (2000); KALTNER-STULMAN (eds.), *Inspired Speech* (2004); MERLO, «Il profetismo» (2009).

tos más diversos, porque no se partía de un concepto relativamente claro y unívoco de profecía. Se habrían evitado muchas discusiones utilizando una definición como la de P. Amandry: «La única forma de revelación que merece plenamente ser llamada intuitiva es la que es recibida directamente, sin intermediario, en cualquier tiempo y en cualquier lugar, por una persona capaz de entender inmediatamente el mensaje divino y de comunicarlo»[2]. Con este punto de partida, se habría evitado presentar como proféticos textos que no exponen un mensaje divino, sino simples puntos de vista de su autor.

En este sentido, quien ha realizado un esfuerzo más consciente ha sido Huffmon, que, como introducción a su estudio sobre Mari[3], describe la profecía con las siguientes características: 1) una comunicación del mundo divino, normalmente para una tercera persona a través de un mediador (profeta), que puede identificarse o no con la divinidad; 2) inspiración a través del éxtasis, sueños o lo que podríamos llamar iluminación interior; 3) un mensaje inmediato, es decir, que no requiere un especialista para interpretarlo; 4) la probabilidad de que el mensaje no haya sido solicitado (a diferencia de lo que ocurre en la adivinación); 5) la probabilidad de que el mensaje sea exhortatorio o admonitorio. Ateniéndonos a estos criterios, deberíamos ser mucho más estrictos a la hora de presentar un texto como profético. Por este motivo, suprimo todo lo que incluí en la 1ª edición sobre la profecía en Egipto. Entonces concedí también bastante espacio a la historia de la investigación y la discusión de cuestiones técnicas. Ahora me centro en los textos.

1. Mesopotamia

1.1. Mari[4]

Mari fue la capital de un reino durante la segunda mitad del tercer milenio y la primera mitad del segundo a.C. Controlaba las principales rutas comerciales entre Babilonia y Siria. Descubierta en 1933, las excavaciones han dado a la luz un archivo de más de 20.000 tablillas cuneiformes, de las cuales quedan por publicar varios miles. Entre las cartas, un grupo ofrece sueños, oráculos y acontecimientos ominosos transmitidos por los adivinos al rey, generalmente no de forma directa, sino a través de altos oficiales o de damas de la corte.

Los títulos más frecuentes para designar a estos «profetas» son *muḫḫûm*/*muḫḫûtum* («el/la que se vuelve loco/a», «entra en trance») y *āpilum*/*āpiltum* («el/la que responde»). El primero hace referencia al modo de

[2] Cf. *La divination en Mésopotamie Ancienne et dans les régions voisines*, PUF, París 1966, p. 174.

[3] H. B. Huffmon, «Prophecy in the Mari Letters», *BA* 31 (1968) 101-124. Sobre el tema ha vuelto Petersen, «Defining Prophecy» (2003).

entrar en contacto con la divinidad, el segundo a la misión que desempeña. Pero no es fácil distinguir entre ambos términos.

La reciente edición de Nissinen recoge cincuenta textos, los más importantes de la época del rey Zimri-Lin (1774-1760 a.C.).

a) *Mensaje exigiendo un sacrificio*

> Comunica esto a mi señor: (...) el mismo día en que hago llegar esta tableta a mi señor, ha venido a mí el *mahhu* de Dagán y me ha expuesto la cuestión del modo siguiente: «El dios me ha enviado; apresúrate a escribir al rey para que se dediquen los sacrificios funerarios a los manes de Yadjun-lin[5]». Esto es lo que el *mahhu* me ha transmitido, y lo comunico a mi señor. Mi señor hará lo que mejor le parezca...

b) *Mensaje sobre la construcción de una puerta*

> A propósito de la nueva puerta que se va a construir vino antes el *mahhu* y entonces... (el día) en que hice llevar esta carta a mi señor, este *mahhu* volvió y ha dicho, hablando en los siguientes términos: «Esta puerta no la podéis construir... No habrá éxito». Esto es lo que el *mahhu* me ha manifestado.

c) *Oráculo del dios Adad al rey de Kallasu*

> Mediante oráculos, Adad, el señor de Kallasu, ha hablado de este modo: ¿No soy yo Adad, el señor de Kallasu, el que lo ha criado sobre mis rodillas y el que lo ha llevado al trono de la casa de su padre? Después de haberlo llevado al trono de la casa de su padre, le di también una residencia. Ahora bien, así como lo he llevado a la casa de su padre, así también puedo quitarle Nijlatum de su mano. Si él no la entrega, yo soy el dueño del trono, del país y de la ciudad, y lo que le he dado se lo puedo quitar. Por el contrario, si cumple mis deseos, le daré tronos y más tronos, casas y más casas, territorios y más territorios; y le daré también la región que va del este al oeste». Esto es lo que me han dicho los que han emitido las respuestas, los cuales están continuamente en los oráculos. (...). En el pasado, cuando yo residía en Mari, enviaba a mi señor lo que decían los hombres y mujeres que dan las respuestas (*apilum* y *apiltum*). Ahora que resido en un país distinto, ¿no voy a contar a mi señor lo que oigo y se rumorea? Si en el futuro ocurriera alguna desgracia, mi señor no podrá expresarse en estos términos: «Lo que los que dan las respuestas te comunicaron cuando estabas al frente de tu región, ¿por qué no me lo hiciste saber por escrito?». Ya se lo he escrito a mi amo. Que mi señor se entere.

[4] Textos en NISSINEN, *Prophecy* y L. CAGNI, *Le profezie di Mari*, Paideia, Brescia 1995. Últimos estudios: H. B. HUFFMON, «The Expansion of Prophecy in the Mari Archives: New Texts, New Readings, New Information», en Y. GITAI (ed.), *Prophecy and Prophets* (1997), pp. 7-22; P. MERLO, «apilum of Mari: A Reappraisal», *UF* 36 (2004) 323-332; BARSTAD, «Mari and the Hebrew Bible» (2005); CÁNDIDO, «O êxtase profético em Mari e Israel» (2005).

[5] Yadjun-lin era el padre del rey, Zimrilín.

Hay dos detalles interesantes en estos textos, según Néher: 1) la revelación no es fruto de deducciones mecánicas; se trata de hombres inspirados, cuya experiencia puede ser calificada de religiosa e incluso de mística; 2) el dios basa sus reclamaciones en la elección y la alianza. Estos dos aspectos relacionan bastante a los hombres de Mari con los profetas hebreos, que también son inspirados y asocian la intervención divina con las ideas de alianza y elección.

Aparte de estos puntos de contacto, Westermann[6] advierte también en Mari, como en Israel: 1) el puesto central que ocupa la palabra; 2) la conciencia de ser enviado por la divinidad (cosa que falta en Egipto); 3) la idea de una salvación condicionada a la conducta del rey; 4) se trata de profetas relacionados con la corte, lo cual los asemeja a Natán y Gad, entre otros. No cabe duda de que los mayores paralelos con las profecías bíblicas se encuentran en estos documentos de Mari, como reconocen todos los autores.

Pero debemos notar algunas diferencias importantes: a) El carácter episódico y poco frecuente del fenómeno profético en Mari, al menos por lo que podemos juzgar con los datos que poseemos; aunque las cuatro cartas con que se jugó al principio han crecido hasta cincuenta, el número sigue siendo escaso en comparación con la elevada producción profética de Israel. b) Ausencia de una crítica profunda y radical; solo se condenan pequeñas omisiones o faltas muy concretas.

1.2. La profecía de Sulgi

Sulgi fue el segundo rey de la tercera dinastía de Ur (hacia 2046-1998 a.C.); divinizado ya en vida, más tarde fue adorado como un dios. Sin embargo, esta profecía debe de ser unos ocho siglos posterior, ya que la referencia a la destrucción y saqueo de Babilonia solo puede aplicarse a la que llevó a cabo el rey asirio Tukultininurta (1233-1198). El texto comienza con la autoalabanza del monarca y sigue con una serie de dichos sobre el futuro referentes a Nippur y Babilonia. Termina con una serie de predicciones que proclaman salvación y desastre. Ofrezco un fragmento de la tabla IV de acuerdo con la traducción de Borger[7]:

En el límite de la ciudad de Babilonia
se lamentará el constructor de este palacio.
Este príncipe pasará malos momentos.
Su corazón no estará alegre.
Durante su reinado no cesarán batallas y contiendas.
Bajo su mandato, los hermanos se devorarán entre sí,

[6] WESTERMANN, «Die Mari-Briefe...», pp. 171-188.

[7] R. BORGER, *Handbuch der Keilschriftliteratur*, Gruyter, Berlín 1967.

la gente venderá a sus hijos por dinero.
Todos los pueblos caerán en la confusión.
El hombre abandonará a su mujer,
la mujer abandonará a su marido.
La madre cerrará la puerta a su hija.
La riqueza de Babilonia irá a Subartu,
marchará a tierra de Asur.
El rey de Babilonia enviará a Asiria,
al príncipe de Asur, el tesoro de su palacio.
(col. IV, 2-22)

De acuerdo con los criterios que enunciamos al principio, es imposible hablar aquí de un texto profético. No hay una revelación de la divinidad a través de un intermediario. Por otra parte, aunque esto sea secundario, tampoco nos hallamos ante una predicción, sino ante una serie de «vaticinia ex eventu». Pero resulta interesante comparar el lenguaje de este texto con los que ya conocemos de Egipto y otros de la Biblia. Es semejante la forma de describir el caos social, con rasgos tomados de la vida diaria, especialmente de la familia. Por otra parte, la referencia final a la riqueza de Babilonia camino de Asiria recuerda a la amenaza de Isaías al rey Ezequías: «Llegarán días en que todo lo que hay en tu casa, cuanto atesoraron tus abuelos, se lo llevarán a Babilonia» (Is 39,6).

1.3. Discurso profético de Marduk

El texto original es de la segunda dinastía de Isin, o más exactamente del reinado de Nabucodonosor I (h. 1127-1105), cuando el dios Marduk alcanzó la cima del panteón babilónico. Está redactado como un discurso en el que Marduk se alaba a sí mismo delante de los otros dioses y contiene una extensa profecía de salvación dirigida a Nabucodonosor I. Se conserva en tablillas encontradas en Asur y Nínive. He aquí algunos fragmentos de ambas[8]:

Este monarca será poderoso y no tendrá rival.
Se preocupará de la ciudad, reunirá a los dispersos.
Al mismo tiempo, adornará con piedras preciosas
el templo de Egalmach y los otros santuarios.
Reunirá y consolidará el país disperso.
La puerta del cielo estará siempre abierta.
(De la tablilla de Asur IV 4-8 y 21-24)

Los ríos darán peces,
los campos producirán ricos frutos,
los pastos de invierno durarán hasta el verano,
los pastos de verano serán suficientes para el invierno,

[8] Tomados de W. BEYERLIN, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1975.

abundará la cosecha del país
y su precio en el mercado será favorable.
El mal se volverá orden, la oscuridad desaparecerá,
el mal se disipará. No faltarán las nubes.
El hermano se apiadará de su hermano,
el hijo honrará a su padre como a un dios. (...).
La compasión estará siempre presente entre los hombres.
(...)
Este monarca reinará sobre todos los pueblos.
Y, sabedlo, dioses todos, tengo un pacto con él,
él destruirá a Elam, destruirá sus ciudades.
(De la tabilla de Nínive III 6-24)

Tenemos una impresión parecida a la del texto anterior. Falta el intermediario —el profeta—, y se trata de simples «vaticinia ex eventu». Pero no dejan de ser interesantes los temas y el lenguaje utilizado para hablar de una época de salvación, con ciertos parecidos, incluso notables, con profecías del período exílico. Aunque, en conjunto, están más relacionados con los salmos que hablan del reinado del monarca ideal, como el Sal 72.

1.4. Profecía neoasiria [9]

De la época neoasiria se ha transmitido una serie de oráculos en diez tablillas, que se conservan actualmente en el Museo Británico. Algunas de ellas contienen un solo texto, mientras otras contienen colecciones, con títulos que hacen referencia al autor o autora de la profecía. Todas las colecciones, menos una, proceden de la época de Asarhaddón, mientras los oráculos individuales son en su mayoría de tiempos de Asurbanipal. En la actualidad contamos con treinta y tres oráculos, pero debieron de ser bastantes más. Aparecen en ellos un total de quince profetas, diez mujeres y cinco hombres; la mayoría de las veces se indica su nombre, lugar de residencia y profesión [10]. Casi nunca se indica la forma y el lugar de la revelación; parecen revelaciones espontáneas, pero en ocasiones se trata de respuestas a una pregunta. Los oráculos se dirigen al rey, a veces a la reina

[9] Sobre los textos: NISSINEN, *Prophets*; PARPOLA, *Assyrian Prophecies* (amplísima recensión y crítica de M. WEIPPERT, «König»). Últimos estudios (en orden cronológico): P. VILLARD, «Les prophéties à l'époque néo-assyrienne», en LEMAIRE (ed.), *Prophètes et rois...*, pp. 55-84; KÖCKERT-NISSINEN (eds.), *Propheten in Mari...*contiene dos artículos de especial interés: uno de NISSINEN sobre «El potencial crítico de la profecía del Antiguo Oriente» (pp. 1-32) y otro de CANCIK-KIRSCHBAUM sobre «Profetismo y adivinación» (pp. 33-53). Sobre la relación entre las profecías neoasirias y la Biblia: JONG, *Isaiah*; STÖKL. «Ištar's Women». Para no caer en paralelismo precipitados es interesante BLUM, «Israels Prophetie».

[10] Dada la dificultad de clasificar algunos textos, la estadística que ofrece Parpola es algo distinta; él habla de 28 oráculos pronunciados por trece profetas (cuatro varones y nueve mujeres).

madre y al príncipe heredero; en un caso, a la población de Asiria. Raras veces se encuentra una crítica al rey; casi todos los oráculos le prometen bienestar, éxito, victoria y larga vida. Weippert, de quien he tomado estos datos, ve los paralelos bíblicos más notables en Ajías (1 Re 11), el oráculo de Natán (2 Sm 7), el oráculo a Ciro (Is 45,1-7), Ageo y Zacarías, Is 40–55.

a) Oráculos dirigidos al rey Asarhaddón

Oh, Asarhaddón, rey del país, no temas. Este viento que sopla contra ti, me basta decir una palabra para que cese. Tus enemigos huirán en cuanto te acerques, como cerditos en el mes de simanu. Yo soy la gran señora, yo soy la diosa Istar de Arbela, la que destruye a tus enemigos en cuanto te acercas. ¿Qué orden te he dado en la que no hayas confiado? Yo soy Istar de Arbela. Estaré al acecho de tus enemigos, te los entregaré. Yo, Istar de Arbela, iré delante de ti y detrás de ti. No temas. Este oráculo es de la mujer Istar-la-tashiat de Arbela.

Oh rey de Asiria, no temas. El enemigo del rey de Asiria lo entregará a la matanza (resto fragmentario) Este oráculo es de la mujer Sin-qisha-amur de Arbela.

Me alegro con Asarhaddón, mi rey; Arbela se alegra. Este oráculo es de la mujer Rimute-allate de la ciudad de Darahuya, que está en las montañas.

No temas, Asarhaddón. Yo, el dios Bel, te hablo. Observo los latidos de tu corazón, como haría tu madre, que te engendró. Sesenta grandes dioses están junto a mí para protegerte. El dios Sin está a tu derecha, el dios Samas a tu izquierda. Los sesenta grandes dioses te rodean, preparados para el combate. No confíes en los humanos. Levanta tus ojos y mírame. Yo soy Istar de Arbela; he vuelto hacia ti el favor de Asur. Cuando eras pequeño te elegí. No temas. Alábame. ¿Te ha atacado alguna vez un enemigo y me he quedado quieta? Este oráculo es de la mujer Baia de Arbela.

Yo soy Istar de Arbela, oh Asarhaddón, rey de Asiria. En las ciudades de Asur, Nínive, Calá, Arbela, te garantizaré muchos días, años sin término. Yo soy la gran nodriza que ayudó en tu nacimiento, la que te amamantó, la que ha establecido tu dominio bajo los amplios cielos por muchos días, por años sin término. Desde la cámara dorada en los cielos me ocupo de ello. Encenderé una lámpara ante Asarhaddón, rey de Asiria. Lo guardaré como a mi misma corona. No temas, rey. Te he entronizado, no te abandonaré. Te he animado, no te avergonzaré. Te ayudaré a cruzar el río a salvo (...). Aniquilaré a tus enemigos con mis propias manos (...). Oh Asarhaddón, en Arbela soy tu buen escudo. Oh Asarhaddón, heredero legítimo, hijo de la diosa Ninlil, pienso en ti. Te quiero mucho. Este oráculo es la de la mujer Istar-bel-dayani.

b) *Sueño oracular dirigido a Asurbanipal*

La diosa Istar escuchó mis ansiosos gemidos y me dijo: «¡No temas!» Me dio ánimos diciendo: «Ya que has elevado tus manos en oración y tus ojos se han llenado de lágrimas, me he compadecido». Durante la noche en la que me presenté ante ella, un sacerdote *sabru* se acostó y tuvo un sueño. Despertó sobresaltado e Istar de Arbela le hizo ver una visión nocturna. Me lo contó del

modo siguiente: La diosa Istar que mora en Arbela vino. A izquierda y derecha llevaba aljabas, en la mano portaba un arco y empuñaba una aguda espada para entablar combate. Tú estabas de pie ante ella y te habló como una verdadera madre. Istar, la más grande entre los dioses, te llamó y te dio las siguientes instrucciones: Espera antes de atacar; porque adonde piensas ir estoy dispuesta a ir yo también. Tú le dijiste: Adonde vayas iré yo contigo, oh diosa de las diosas. Ella repitió la orden que te había dado: Te quedarás aquí, donde tienes que estar. Come, bebe vino, alégrate, alaba mi divinidad, mientras yo voy a realizar esta obra para ayudarte a conseguir lo que deseas. Tu faz no palidecerá, tu pie no temblará, no tendrás que enjugarte el frío sudor en el ardor de la batalla. Te envolvió en sus pañales protegiendo todo tu cuerpo. Su rostro brilló como fuego. Luego salió de forma terrible a derrotar a tus enemigos, contra Teumman, rey de Elam, con el que estaba irritada.

El interés que ofrecen para la profecía bíblica es el literario, por la semejanza de ciertas fórmulas con los «oráculos de salvación» («no temas», «no te abandono») e incluso con todo el esquema del oráculo.

1.5. «Un príncipe vendrá»

Termino la selección de Mesopotamia con un texto curioso, que ningún autor fecha ni siquiera aproximadamente. Habla de una serie de monarcas que se suceden, alternando reinados buenos y malos.

Un príncipe vendrá y reinará dieciocho años. El país estará a salvo y florecerá, y el pueblo tendrá abundancia. Los dioses tomarán decisiones favorables para el país, soplarán buenos vientos... Los surcos darán gran cosecha (...). Habrá lluvias y agua, la gente celebrará fiesta. Pero este monarca morirá violentamente durante una rebelión.

Vendrá un monarca, reinará trece años. Habrá un ataque de los elamitas contra Acad y se llevarán botín de Acad. Los templos de los grandes dioses serán destruidos y Acad será derrotado. Habrá levantamientos, confusión y desorden en el país. Los nobles perderán su prestigio, surgirá un desconocido que usurpará el trono y entregará a la espada a los oficiales (del rey anterior). Llenará los arroyos de Tuplias, las llanuras y colinas, con la mitad del ejército de Acad. El pueblo sufrirá una gran hambre.

Surgirá un rey, reinará tres años...

Es fácil advertir la falta absoluta de relación con los textos proféticos bíblicos. Sin embargo, se percibe con igual facilidad las semejanzas con ciertos esbozos apocalípticos de la historia, tal como aparecen en el libro de Daniel.

2. Canaán

La existencia de un profetismo cananeo era de sobra conocida a los antiguos lectores de la Biblia. Basta recordar el enfrentamiento de Elías con los 450 profetas de Baal en la cima del monte Carmelo, donde se habla inclu-

so de la costumbre de estos «falsos profetas» de hacerse incisiones (1 Re 18). Ya Kuenen, en 1875, explicaba la profecía extática bíblica a partir de la cananea[11]. Los mayores partidarios de esta hipótesis fueron Hölscher[12] y Jepsen[13], basándose igualmente en el aspecto extático. A esto se opuso Lindblom veinticinco años más tarde[14], indicando que el fenómeno del éxtasis y del profetismo extático es general e independiente de razas y naciones[15].

Pero hay dos textos muy interesantes: el relato de Wen-Amón, que habla de un «éxtasis profético», y la estela de Zakir, con un oráculo de salvación.

2.1. El viaje de Unamun (Wen-Amón)[16]

Relata las aventuras del sacerdote egipcio Unamun que, hacia el 1100 a.C. (poco antes de Samuel y los grupos proféticos) realiza un viaje a Fenicia en busca de madera de cedro para reparar la barca sagrada. Llega a Biblos, pero el príncipe no quiere recibirlo y durante un mes, día tras días, le manda irse del puerto. Cuando está a punto de hacerlo, tiene lugar una escena de tipo extático, en la que un médium sufre violentas convulsiones y ordena al rey que traiga al dios Amón. De esta forma tiene éxito el viaje del sacerdote.

> Un día en que el príncipe de Biblos sacrificaba a sus dioses, el dios (Amón) se apoderó de un vidente y lo hizo entrar en éxtasis[17]. Y le dijo: «¡Trae al dios al alto, trae al embajador que está en la carga! ¡Es Amón quien lo envía; es quien lo ha hecho venir!». Mientras el extático estaba fuera de sí esa tarde, yo había encontrado un barco que se dirigía a Egipto y había cargado todas mis cosas...

Cody[18] entrevé en esta breve descripción una auténtica consulta a la divinidad por parte del rey de Biblos. Por eso se ofrecen sacrificios al co-

[11] KUENEN, *De Propheten*.

[12] HÖLSCHER, *Die Propheten*.

[13] JEPSEN, *Nabi*.

[14] LINDBLOM, «Zur Frage».

[15] Para la historia de la investigación sobre el profetismo cananeo véase el artículo de Ramlot; considera que el estudio más sugerente sobre la profecía cananea es el de HALDAR, *Associations*.

[16] Traducción de A. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ en http://www.egiptomania.com/literatura/aventuras_unamun.htm.

[17] Según Wilson, el término que traduce por «éxtasis» se expresa en la escritura jeroglífica mediante una figura contraída por violentas convulsiones epilépticas (ANET, 26).

[18] La opinión de A. Cody la conozco a través de un curso sobre textos del Antiguo Oriente y la Biblia en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma durante el año 1973; sus apuntes no han sido publicados.

mienzo, para provocar la respuesta del dios (como hace Balaán en Nm 22–24). Durante este ritual, uno de los videntes de la corte entra en éxtasis y recibe la comunicación divina.

El paralelismo que establece el mismo Cody entre este personaje y los videntes del rey Zakir de Hamat demuestra que los monarcas usaban a estos personajes como forma de consulta habitual. Cuando comience la monarquía en Israel, no tiene nada de extraño que David busque también consejeros de este tipo, que no transmiten una mera sabiduría política, sino una auténtica orden de Dios.

Por otra parte, el fenómeno del éxtasis ayuda a conocer mejor ciertas manifestaciones de los grupos proféticos que rodean a Samuel. Pero, como indica Ramlot, conocemos más del profetismo cananeo gracias a la Biblia que a los documentos cananeos.

2.2. La estela de Zakir

La encontró Pognon en Afis, a cuarenta kilómetros de Alepo, y la publicó a comienzos del siglo XX. Se refiere a sucesos ocurridos hacia el año 805 a.C. El rey Zakir, amenazado por una coalición de otros siete (el número no es seguro, Ramlot habla de dieciséis), invoca a su dios Baal-Shamaim. Por medio de videntes y adivinos obtiene un oráculo favorable. La parte de la estela que más nos interesa afirma:

> Yo soy Zakir, rey de Hamat y de Laas; soy un hombre humilde. Pero Baal-Shamaim me ha ayudado y se mantuvo junto a mí. Baal-Shamaim me hizo rey de Hatarika. Barhadad, el hijo de Jazael, rey de Siria, unió a siete reyes, de un grupo de diez, contra mí (...). Todos ellos pusieron sitio a Hatarika. Construyeron una muralla más alta que la de Hatarika; cavaron un foso más profundo que su foso. Pero elevé mis manos a Baal-Shamaim y Baal-Shamaim me escuchó. Me habló a través de videntes y adivinos y me dijo: «No temas. Yo te hice rey y estaré junto a ti para librarte de todos estos reyes que te asedian».

Hay datos muy interesantes: el de la elección («yo te hice rey») y la protección («estaré junto a ti»); el hecho de que el dios hable en primera persona, como en los oráculos bíblicos; algunas fórmulas recuerdan a los oráculos de salvación: «No temas, que yo estoy contigo; no te angusties, que yo soy tu dios» (Is 41,10).

Las palabras pronunciadas por los videntes de Zakir podrían formar parte de la Biblia si hubieran sido dirigidas a un rey de Judá o de Israel. Ross[19] las compara con los oráculos contenidos en 1 Re 20,13; Is 37,4-6 = 2 Re 19,4-6 y Jr 42,1-4.11. Pero sería aventurado basar en este texto aislado

[19] ROSS, «Prophecy in Hamat, Israel, and Mari».

un origen cananeo de la profecía bíblica. Ross, en concreto, no cree que los profetas de Zakir y los de Israel se copiasen unos a otros; esto es lo que le impulsa a buscar un origen común para ambos en Mari.

3. Deir 'Alla (Transjordania)

Uno de los textos más citados en los últimos tiempos es la inscripción aramea encontrada por una expedición holandesa en 1967 en Deir 'Alla, junto al torrente Yaboq[20]. Lo más curioso es que su protagonista es el famoso Balaán ben Peor, el mismo de Nm 22–24. Pero el texto, datado generalmente entre mediados del siglo VIII y mediados del VI a.C., está muy deteriorado. Más que para la historia del profetismo en Transjordania es útil para la historia de las tradiciones de Balaán[21].

4. Balance final

Al tratar este tema es fácil caer en la apologética barata. Defender a toda costa la originalidad del profetismo hebreo, sin tener en cuenta que Dios puede comunicarse, y de hecho se comunica, a toda clase de personas, sin distinción de raza o nación. También podemos correr el riesgo de simplistas, situando a personajes casi desconocidos al mismo nivel de Isaías[22]. Lo más sensato parece admitir que la profecía de Israel, en sus remotos orígenes de los siglos XI y X, ofrece puntos de contacto con Mari y Canaán; incluso es probable que debamos ver ahí su punto de partida. Sin embargo, los profetas hebreos se distancian más tarde de este mundo, como lo demuestra la forma tan distinta en que actúan Elías y los profetas de Baal (1 Re 18). Y este abismo será aún más grande a partir del siglo VIII, cuando la profecía llega a su época de mayor esplendor (Amós, Isaías, Oseas, Miqueas). Incluso a partir de este momento, los profetas hebreos pudieron utilizar recursos literarios difundidos por otros países. Pero esto no resta originalidad a su mensaje ni a su actuación.

En definitiva, el gran problema no es el de la relación entre la profecía israelita y la profecía del Antiguo Oriente, sino el de la relación entre los primeros profetas bíblicos y sus continuadores. Probablemente, Gad se pare-

[20] El estudio más amplio es el de J. A. HACKETT, *The Balaam Text from Deir 'Alla* (HSM 31), Scholars, Chico 1984. La traducción más reciente en NISSINEN, *Prophets and Prophecy...* nº 138.

[21] Cf. H. P. MÜLLER, «Die aramäische Inschrift von Deir "Alla und die älteren Bileamsprüche"», *ZAW* 94 (1982) 214-244; M. S. MOORE, *The Balaam Traditions. Their Character and Development* (SBLDS 113), Scholars, Atlanta 1990.

[22] WEIPPERT, «König», p. 1 indica, con razón, que la profecía en el Antiguo Oriente es un «fenómeno marginal», que se ha hecho famoso por su relación con el Antiguo Testamento y el interés del europeo moderno en estas cuestiones.

cía más a un profeta de Mari que a Jeremías. Básicamente, creo que la diferencia esencial que se va introduciendo en la profecía de Israel es que de un oráculo solicitado por la gente se pasa a un oráculo dado espontáneamente por Dios, una palabra que abarca los ámbitos más distintos de la vida. Este fenómeno, como hemos visto, se da también en Mari, y lo podemos constatar en Grecia, aunque en menor cuantía. En cualquier caso, parece indudable que el fenómeno profético alcanzó un relieve sin igual en Israel.

9

Los comienzos de la profecía bíblica

Los datos que ofrezco no pretenden reconstruir la historia del profetismo bíblico durante los primeros siglos, tarea muy hipotética, sino ofrecer el punto de vista de los autores que redactaron el Pentateuco y la Historia deuteronomista (libros de Josué, Jueces, Samuel, Reyes). No incluyo los datos del libro de las Crónicas ya que su visión de los profetas se orienta en una línea muy peculiar, alejada de la historia y al servicio de su teología [1].

1. ¿Hubo profetas desde los comienzos de Israel? [2]

Si leyésemos la Biblia sin el menor sentido crítico, deberíamos afirmar que Israel tiene profetas desde sus orígenes, ya que su padre en la sangre y en la fe, Abrahán, es honrado en Gn 20,7 con el título de profeta. Más tarde, Moisés aparecerá como el gran mediador entre Dios y el pueblo, el que transmite la Palabra del Señor y se convierte en modelo de todo auténtico profeta. Su misma hermana, Miriam, es también profetisa (Ex 15,20) [3]. Y, durante la marcha por el desierto, setenta ancianos son invadidos por el Espíritu de Dios y entran en trance profético (Nm 11,16-17.24-29).

En una época como la nuestra, en la que todo lo referente a la situación de Israel antes de la monarquía está sometido a profunda revisión, es natural

[1] Véase KNOPPERS, «Democratizing Revelation?», con abundante bibliografía.

[2] En castellano, el mejor estudio es el de GONZÁLEZ NUÑEZ, *Profetas, sacerdotes y reyes*. La visión de conjunto más reciente la ofrece LEHNART, *Prophet und König* (2003).

[3] ACKERMAN, «Why Is Miriam?».

que las afirmaciones anteriores se interpreten también con espíritu crítico. Más que reflejar la realidad histórica sobre los primeros profetas, estos textos proyectan la mentalidad posterior sobre ciertos aspectos del profetismo [4].

Abrahán, al interceder, aparece como modelo de lo que debe ser un verdadero profeta. *Miriam*, entonando un canto de victoria tras el paso del Mar de las Cañas, nos recuerda la relación esencial de los profetas con los acontecimientos históricos y, de forma especial, con la política. *Los setenta ancianos* reflejan la importancia que ciertos grupos posteriores conceden a la posesión del espíritu [5].

Moisés es caso aparte, aunque resulta casi imposible distinguir entre el personaje histórico y la proyección de las generaciones posteriores [6]. Probablemente, el texto más antiguo que presenta a Moisés como profeta es el de Os 12,14: «Por medio de un profeta, el Señor sacó a Israel de Egipto y por medio de un profeta lo guardó». Oseas, tan amante de las referencias históricas, no parece estar inventando nada nuevo. En su época, debía de ser opinión bastante extendida entre las tribus del norte que Moisés era un profeta *(nabî')*. Y lo curioso del texto es que pone como función específica suya la liberación de Egipto y la conducción por el desierto. El profeta es el hombre de la acción, más exactamente, de la liberación [7].

Tradiciones posteriores (o quizá contemporáneas a Oseas), subrayarán que Moisés ocupa un rango especial entre los profetas. En Nm 12,1-16 tenemos una interesante tradición (que recoge diversos temas), centrada en la queja de María y Aarón: «¿Ha hablado el Señor solo a Moisés? ¿No nos ha hablado también a nosotros?» Sin entrar en más detalles de este complejo pasaje, recordemos la respuesta de Dios: «Cuando hay entre vosotros un profeta del Señor, me doy a conocer a él en visión y le hablo en sueños; no así a mi siervo Moisés, el más fiel de todos mis siervos. A él le hablo cara a cara; en presencia, y no adivinando, contempla la figura del Señor» (v. 6-8). En este caso, lo específico de Moisés como profeta es el don que Dios le ha concedido de hablarle cara a cara [8].

[4] Con razón, WILSON, *Prophecy and Society*, estudia estas tradiciones y las de Balaán no como informes históricos, sino como reflejo de la mentalidad elohista (efraimita), proyectada en los primeros tiempos de Israel.

[5] Cf. LEVISON, «Prophecy in Ancient Israel».

[6] Cf. JOHNSTONE, «The Portrayal of Moses»; PERLITT, «Mose als Prophet»; PETERSEN, «The Ambiguous Role».

[7] Es interesante advertir, como indica PERLITT, «Mose als prophet», que el mismo dato lo encontramos muchos siglos más tarde, cuando los discípulos de Emaús hablan de Jesús: «un profeta poderoso en obras y en palabras (...) nosotros esperábamos que él fuera el liberador de Israel» (Lc 24,20-21).

[8] Este dato lo mantiene la tradición sacerdotal (P), aunque sin dar a Moisés el título de profeta: «El Señor hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con un amigo» (Ex 33,11).

Este aspecto de la comunicación directa con Dios y de la transmisión de su palabra es quizá el más importante para la historia de la profecía. El pasaje programático sobre los profetas en Dt 18,9-20 presenta a Moisés como el mediador entre el pueblo y el Señor, cuando Israel siente miedo a escuchar directamente a Dios (cf. Ex 20,19).

Ambos aspectos, el de la acción y el del contacto con Dios, se subrayan en el juicio con que se cierra la vida de este gran hombre: «Los israelitas le obedecieron e hicieron lo que el Señor le había mandado. Pero ya no surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara; ni semejante a él en los signos y prodigios que el Señor le envió a hacer en Egipto contra el Faraón, su corte y su país; ni en la mano poderosa, en los terribles portentos que obró Moisés en presencia de todo Israel» (Dt 34,9-12).

Pero debemos insistir en que estos pasajes no significan un informe sobre hechos históricos, sino una interpretación de generaciones posteriores.

Podemos imaginar las bases en que se asentaría el profetismo posterior. Lods, por ejemplo, establece un paralelismo con los árabes y afirma que «junto a los sacerdotes, los hebreos debían de tener, desde los tiempos premosaicos, otros "hombres de Dios". (...) En Israel, en la época histórica, estos privilegiados provistos personalmente de poderes o de conocimientos sobrenaturales formaban tres clases, claramente distintas en teoría: los inspirados, los intérpretes de signos y los magos»[9]. Con esto, se opone a quienes piensan que las primeras manifestaciones de profetismo surgieron en Israel al entrar en contacto con los cananeos. La investigación actual, que advierte una relación entre el profetismo hebreo y el de Mari, le daría la razón. Pero, a falta de tradiciones fidedignas, es preferible limitarse a sugerir esta probabilidad.

2. La época de los Jueces

Los textos de esta época nos ponen en contacto con una profetisa (Débora), un profeta anónimo (Jue 6,7-10), Samuel, y unos grupos proféticos.

Débora. La tradición le atribuye —equivocadamente— uno de los poemas más antiguos y bellos de la Biblia, el canto de victoria de Jue 5. Más tarde, como marco narrativo para explicar las circunstancias históricas, se redactó el capítulo 4. En este aparece Débora gobernando a Israel: su oficio principal es fallar pleitos y zanjar disputas. Pero también se la presenta co-

[9] Lods, *Israel...*, p. 334. El tema lo trata en las pp. 334-339. De los primeros profetas habla en las pp. 493-500.

mo profetisa *(nebî'â)*. En general, los comentaristas no ven claro por qué se le da este título, y muchos lo consideran añadido por los autores deuteronomistas. Según Jue 4,6-7 comunica a Barac un oráculo, aunque no sabemos si tuvo otras comunicaciones divinas. En cualquier caso, encontramos una relación muy interesante entre profetismo y política, la profetisa como mediadora entre Dios y el pueblo, la relación —aunque sea ficción posterior— de los profetas con la música.

Samuel[10]. Aparece en la tradición bíblica con rasgos muy diversos[11]: héroe en la guerra contra los filisteos, juez que recorre Israel, vidente en relación con las asnas de Saúl. Ejerce también funciones sacerdotales, ofreciendo sacrificios de comunión y holocaustos. Pero lo que más subraya la tradición bíblica es su carácter profético: es el hombre que trasmite la palabra de Dios. Este dato podemos observarlo ya en el capítulo sobre la vocación (1 Sm 3): advertimos un contacto nuevo y especial con Dios a través de su palabra, y se le encarga una tarea típicamente profética: anunciar el castigo de la familia sacerdotal de Elí. Por si no fuera suficientemente claro, el resumen final afirma: «Todo Israel, desde Dn hasta Berseba, supo que Samuel estaba acreditado como profeta del Señor» (1 Sm 3,20).

Otro rasgo profético de Samuel es su intervención en la política, ungiendo rey a Saúl. La tradición lo hace ungir también a David cuando niño (1 Sm 16), pero esto quizá carezca de fundamento histórico. En cualquier caso, la unción de Saúl recuerda lo que hará Natán con Salomón (1 Re 1,11ss.), el encargo que recibe Elías con respecto a Jehú (1 Re 19,16), que ejecutará Eliseo a través de un discípulo (2 Re 9) y otras tradiciones semejantes.

[10] Abundante bibliografía en Mommer, *Samuel*. La última obra sobre este profeta es la de R. Kessler, *Samuel, Priester und Richter* (2007).

[11] Para que se advierta la complejidad de las tradiciones recuerdos algunas teorías sobre este personaje. Según Hölscher, la tradición primitiva presentaba a Samuel como vidente y hombre de Dios (1 Sm 9,1–10,16), no como profeta. Esta leyenda evolucionó en dos direcciones: la primera lo relacionó con el santuario de Silo y pone de relieve aspectos sacerdotales (custodia el arca, erige un altar, sacrifica, echa las suertes); la segunda lo convierte en un profeta que habla en estilo profético, intercede por el pueblo y el rey, recibe visiones y dirige un grupo. Para Gressmann, Samuel no es un profeta, sino un vidente y un miembro del sacerdocio de Silo, no por la sangre, sino por adopción. Según Jepsen, la presentación de Samuel como vidente y profeta es una creación del profetismo posterior. Los relatos actuales pretenden exaltar sus rasgos de profeta y de juez; pero lo más seguro es quedarse con el Samuel que la tradición no ha engrandecido, antes bien ha pretendido desfigurar: Samuel sacerdote. En contra de Hölscher, piensa que los capítulos 9–10 no son históricos. Press estima que el proceso es todo lo contrario de lo que opina Jepsen. Sobre Samuel existen tres tradiciones, producto de tres círculos diversos: uno profano, de la corte, otro profético y otro sacerdotal. Este último es el que ha dado el retoque final, atribuyendo a Samuel funciones sacerdotales. En cambio, Willis, «Cultic elements», piensa que Samuel desempeñó todas esas funciones (sacerdote, profeta, juez), aunque de forma atípica, de acuerdo con la difícil época que le tocó vivir.

Por último, y más profético que lo anterior, es su denuncia del rey. En dos ocasiones se enfrenta Samuel a Saúl. La primera, con motivo de la batalla de Micmás (1 Sm 13,7-15); la segunda, después de la guerra contra los amalecitas (1 Sm 15,10-23). Aunque ambos hechos plantean serios problemas históricos, parece claro que los autores bíblicos interpretaron a Samuel como el primer gran profeta.

Los grupos de profetas (hebel nebi'îm). Aparecen mencionados en 1 Sm 10,5-13 y 19,18-24, presentando la siguiente imagen: viven en comunidad, presididos a veces por Samuel; en una ocasión al menos caminan precedidos de salterios, tambores, flautas y cítaras; bajan de un altozano sagrado *(bamâ)*, lo cual hace suponer su interés por el culto. Si les aplicamos lo que se dice de Saúl en 1 Sm 19,24, a veces se despojan de sus vestidos y yacen por tierra en trance. Como vemos, el cuadro es muy vago a causa de la falta de datos.

Algunos autores completan la imagen con otros detalles que sabemos de Samuel (p. ej., sus intervenciones en tiempos de guerra) y los presentan como fervientes patriotas que acompañan a los soldados al combate. Es muy probable, aunque no se pueda demostrar. También se les ha atribuido el hacerse incisiones durante el éxtasis, pero esta práctica solo la menciona la Biblia en relación con los profetas de Baal (1 Re 18,26ss.). Algunos piensan que se trataba de escuelas proféticas fundadas por Samuel, donde los jóvenes se preparaban para una posible elección divina o se convertían en doctores religiosos de Israel [12].

Es preferible reconocer que sabemos muy poco de ellos. Podríamos admitir que se insertan en el movimiento extático-divinatorio que aparece en Siria-Palestina durante el siglo XI. La comparación que hace Hölscher con los derviches árabes es interesante y esclarecedora, pero no se adecua por completo a la realidad de estos grupos.

¿Qué relación tienen con el profetismo clásico de Israel? Menos de la que pudiéramos pensar. Según González Núñez, no son profetas, sino testigos de la presencia del Señor y auxiliares de los profetas. En realidad, no hablan en nombre de Dios, no anuncian el futuro, no son videntes, no hacen de intermediarios entre Dios y el pueblo. Simplemente mantienen un quehacer religioso y llevan a cabo un género de vida que lo facilita. Precisamente este fervor religioso supuso una gran ayuda para Samuel en un momento de grandes dificultades, cuando el arca estaba en manos filisteas, el sacerdocio de Silo había desaparecido y la religión cananea amenazaba al

[12] Sobre las escuelas proféticas véase A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël*, (OBO 39), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1981, especialmente pp. 50-52 y 70-71.

yahvismo. Samuel pudo ver en ellos una fuerza que le ayudase a superar la crisis religiosa y política de Israel. Por eso los encontramos en el momento de la unción de Saúl, al comenzar la monarquía (1 Sm 10,5-13), y protegiendo a David frente al rey (1 Sm 19,18-24).

3. Desde los orígenes de la monarquía hasta Amós

Dada la imposibilidad de tratar con detalle cada uno de los profetas posteriores, indicaré las principales líneas de evolución del profetismo hasta el siglo VIII a.C., cuando la profecía toma un rumbo nuevo. En estos siglos que van desde la instauración de la monarquía hasta la aparición de Amós podemos detectar tres etapas, muy relacionadas con la actitud que el profeta adopta ante el rey.

1. La primera podemos definirla de *cercanía física y distanciamiento crítico respecto al monarca*. Los representantes más famosos de esta primera época son Gad y Natán. Gad[13] interviene en tres ocasiones: aconsejando a David que vuelva a Judá (1 Sm 22,5), acusándolo de haber realizado el censo (2 Sm 24,11ss.) y ordenándole edificar un altar en la era de Ornán (2 Sm 24,18ss.). Por tanto, desempeña una función de consejero militar, una función judicial y una función cultual. Es importante advertir que nunca se dirige al pueblo; siempre está en relación directa con David.

Natán tiene más importancia[14]. Es el profeta principal de la corte en tres momentos decisivos de la vida de David: cuando pretende construir el templo (2 Sm 7), cuando comete adulterio con Betsabé y manda asesinar a Urías (2 Sm 12), y cuando Salomón hereda el trono (1 Re 1,11-48).

Considerarlos profetas de la corte no es acusarlos de servilismo, ya que nunca se vendieron al rey. Por eso podemos definir su postura de cercanía física y distanciamiento crítico.

2. La segunda etapa se caracteriza por la *lejanía física* que se va estableciendo entre el profeta y el rey, aunque aquel solo interviene en asuntos relacionados con este. Un ejemplo significativo es el de Ajías de Siló[15], del que se conservan dos relatos (1 Re 11,29-39 y 14,1-8). En ambos casos se dirige —directa o indirectamente— a Jeroboán I de Israel. La primera vez

[13] HAAG, «Gad und Nathan».

[14] JONES, *The Nathan Narratives*, defiende que Natán es un profeta de la corte o consejero privado jebuseo, que se esfuerza por defender los intereses de sus conciudadanos, promoviendo el sincretismo entre las tradiciones de la ciudad y las de los conquistadores israelitas. OSWALD, *Nathan der Prophet*, piensa que en el siglo X a.C. no había profetas de este tipo y que Natán es una figura puramente literaria.

[15] CAQUOT, «Ahiyya», piensa que el profeta, entusiasta al comienzo de Jeroboán, se sintió después desilusionado al despreocuparse el rey del santuario de Silo.

para prometerle el trono; la segunda, para condenarlo por su conducta. Esto demuestra que el compromiso del profeta no es con el rey, sino con la palabra de Dios. Pero también resulta interesante comprobar que Ajías no vive en la corte ni cerca del rey, como Gad y Natán en la etapa anterior. La primera vez sale al encuentro del monarca en el camino, la segunda debe ir la esposa de Jeroboán a buscarlo.

Dentro de este apartado podemos clasificar también a Miqueas ben Yimlá[16], que solo aparece en 1 Re 22, cuando Ajab de Israel se une a Josafat de Judá para luchar contra los sirios. Discuten los comentaristas si se trata de un personaje real o ideal[17]. En cualquier caso, el texto es muy interesante por la confrontación entre verdaderos y falsos profetas. Estos aparecen merodeando junto al rey, anunciando el éxito, deseando quedar bien. Miqueas no está presente, tienen que ir a buscarlo. Y no se compromete a nada, solo a «decir lo que el Señor me mande» (v. 14).

3. La tercera etapa *concilia la lejanía progresiva de la corte con el acercamiento cada vez mayor al pueblo*. El ejemplo más patente es el de Elías. En los casos de Ajías y Miqueas ben Yimlá, cuando el rey busca al profeta, lo encuentra. Con Elías no ocurre así. Como dice Abdías: «No hay país ni reino adonde mi señor no haya enviado gente a buscarte... Cuando yo me separe de ti, el espíritu del Señor te llevará no sé dónde, yo informaré a Ajab, pero luego no te encuentra, y me mata» (1 Re 18,10ss.). Efectivamente, Elías nunca pisa el palacio de Ajab. Una vez le sale al encuentro «en la viña de Nabot» (1 Re 21). Y en la otra ocasión que se acerca a él —por mandato expreso del Señor— exige la presencia de todo el pueblo (1 Re 18,19).

Sus relaciones con Ocozías no fueron muy distintas: nadie puede obligarlo, ni siquiera por la fuerza, a presentarse ante el rey; él lo hará voluntariamente para anunciarle su muerte (2 Re 1). Por otra parte, Elías se acerca a la gente, como lo demuestra el episodio de la viuda de Sarepta (1 Re 17,9-24) y el juicio en el monte Carmelo (1 Re 18). Estos tímidos pasos serán continuados por Eliseo, el profeta más «popular» del Antiguo Testamento.

A partir de ahora, los profetas se dirigirán predominantemente al pueblo. No dejan de hablar al rey, ya que este ocupa un puesto capital en la sociedad y la religión de Israel, y de su conducta dependen numerosas cuestiones. Pero se ha establecido un punto de contacto entre el movimiento profético y el pueblo, y ambos irán estrechando sus lazos cada vez más.

[16] Haller, *Charisma und Ekstasis*; Seebas, «Micha ben Jimla»; Vries, *Prophet against Prophet*; Schweizer, «Literarkritischer Versuch»; Würthwein, «Zur Komposition».

[17] Würthwein, «Zur Komposition», p. 253 concede que el trasfondo del capítulo es histórico, pero no los rasgos concretos: «Miqueas no es interesante como persona, sino como tipo del verdadero profeta».

4. Elías y Eliseo [18]

Los profetas de la tercera etapa que acabamos de considerar merecen algo más de atención.

Elías [19]. Desarrolla su actividad durante los reinados de Ajab y Ocozías, es decir, hacia 874-852, en el Reino Norte. Es el tipo de profeta itinerante, sin vinculación a un santuario, que aparece y desaparece de forma imprevisible. En cierto modo, Elías es un nuevo Moisés. Y su vida repite en parte el itinerario de aquel gran hombre: huida al desierto, refugio en país extranjero, signos y prodigios, viaje al Horeb (Sinaí), que culmina en la manifestación de Dios. Igual que Moisés, Elías desaparece en Transjordania. Sin duda, hay una intención premeditada por parte de los narradores al presentarlo de esta forma. Si Moisés fue el fundador de la religión yahvista, Elías será su mayor defensor en momentos de peligro.

De hecho, la política de Omrí y de Ajab, especialmente la alianza con Tiro, provocó una difusión anormal de la religión cananea. De este modo, los israelitas se acostumbraron a dar culto a Yahvé y a Baal. Esta actitud sincretista había comenzado muchos siglos antes, si nos atenemos a lo que dice la historia de Gedeón (Jue 6,25ss.). Pero es ahora cuando se convierte en un serio peligro. La misión principal de Elías consistirá en defender el yahvismo en toda su pureza, con la confesión de que solo Yahvé es el Dios de Israel. Y esta confesión tiene repercusiones no solo en el ámbito del culto, sino también en el social, como demuestra el episodio de la viña de Nabot.

El ciclo de Elías se encuentra en 1 Re 17–19; 21; 2 Re 1 (2 Re 2 parece más justo atribuirlo al ciclo de Eliseo). «La narración es muy artística, una pieza maestra del mejor período de la prosa norisraelita, escrita en un hebreo purísimo» [20]. Según Fohrer, el ciclo fue compuesto a partir de seis relatos originariamente independientes (anuncio de la lluvia, huida al Horeb, juicio del Carmelo, vocación de Eliseo, viña de Nabot, Elías y Ocozías), que el redactor final unió con otras narraciones milagrosas [21].

El lector moderno se pregunta espontáneamente por la historicidad de estos relatos, pero cualquier posible respuesta debe basarse en análisis tan minuciosos —e inevitablemente hipotéticos— que no podemos detenernos

[18] ÁLVAREZ BARREDO, *Las narraciones*; BRODIE, *The Crucial Bridge*; COOTE, *Elijah and Elisha*; OVERHOLT, «Elijah and Elisha»; S. OTTO, «The Composition».

[19] ALBERTZ, *Elia*; FOHRER, *Elia*; HAUSER-GREGORY, *From Carmel to Horeb*; HENTSCHEL, *Elijaerzählungen*; HUGO, *Les deux visages d'Élie*; SMEND, «Das Wort».

[20] SCHELD, *Geschichte* IV, p. 50. Generalmente se admite que es obra de un discípulo del profeta, redactada a fines del siglo IX (De Vaux), o hacia el año 800 (Kittel, Schedl).

[21] Cf. FOHRER, *Geschichte*, pp. 229s.

en esto[22]. Dos cosas parecen fuera de duda: Elías fue una personalidad extraordinaria, de gran influjo en el pueblo (al menos en los círculos proféticos posteriores), y salvó al yahvismo en un momento crítico, llevando a la vida el contenido programático de su nombre: «mi Dios es Yahvé».

Eliseo[23]. Discípulo y continuador de Elías, se presenta con dos rasgos dominantes: «Uno es el santo milagrero, especializado en milagros de agua; el otro es el del profeta que dirige los movimientos políticos, cambiando dinastías. Por número de milagros les gana a Elías y a cualquier otro personaje del Antiguo Testamento; lo cual no engrandece su figura, antes parece distraernos. Tal acumulación minuciosa puede deberse a los círculos proféticos donde actuó. Al margen de la política internacional transcurre un anecdotario pintoresco, que exalta los poderes de Eliseo sin delinear su figura»[24].

Su ciclo se encuentra en 2 Re 2; 3,4-27; 4,1–8,15; 9,1-10; 13,14-21. Actualmente, los diversos episodios están separados a veces por noticias sobre los reyes de Israel y Judá. Comienza con un relato que habla de Elías y Eliseo (2 Re 2), pero el tema principal es el paso del espíritu de Elías a su discípulo. Las narraciones siguientes forman dos grupos, de acuerdo con los aspectos dominantes a los que acabamos de referirnos[25]:

1) *Historias milagrosas y populares*, comparadas a menudo con las «florecillas» de san Francisco: el agua de Jericó, los niños de Betel, la viuda, la sunamita, la olla, la multiplicación de los panes, curación de Naamán, el hacha perdida en el Jordán, resurrección de un muerto al entrar en contacto con el cadáver de Eliseo.

2) *Relatos de carácter diverso*, pero relacionados con la política: guerra de Jorán contra Mesa de Moab (2 Re 3,4-27), guerra con Siria, poniendo de relieve lo milagroso (6,8-23), Eliseo y Jazael de Damasco (8,7-15), asedio de Samaria y hambre en la ciudad (6,24–7,2), unción de Jehú como rey de Israel (9,1-10), anuncio de la victoria contra Siria (13,14-20). Dentro de estos relatos, unos lo ponen en buenas relaciones con el rey Jorán (6,8-23), otros en malas (3,4-27), otros se quedan a medias (6,24–7,2). Sí parece cierto que Eliseo intervino en la rebelión de Jehú contra la dinastía de Omrí

[22] Cf. Smend, «Der biblische und der historische Elia». El tema lo ha tratado detenidamente Hentschel. El libro de las Crónicas, que trata las tradiciones proféticas con gran libertad, omite todo lo referente a Elías, pero le atribuye una carta dirigida al rey Jorán de Judá en la que lo condena por una serie de graves pecados (2 Cr 12,12-15). Sobre el tema véase B. J. Diebner, «Überlegungen zum «Briefe des Elia» (2 Chr 12,12-15)», *DBAT* 23 (1986) 66-96.

[23] Bergen, *Elisha* (1999); Satterthwaite (1998); Shemesh (2008).

[24] L. Alonso Schökel, *Reyes*, Cristiandad, Madrid 1968, pp. 171s. Más dura es la postura de Bergen, que ve a Eliseo como el profeta opuesto a Elías. «Deseo demostrar que el relato de Elías proporciona un juicio negativo sobre el profetismo» (*Elisha*, p. 11).

[25] Alcaina Canosa, «Panorama crítico» distingue por su parte tres clases de relatos: anécdotas proféticas, relatos sobre Elías y Guejazí, relatos políticos.

(a no ser que se acepte la opinión de Bergen, que considera estos relatos un invento de la época persa).

Muy relacionados con Eliseo están los «hijos de los profetas» *(benê nebi'îm)*. Esta curiosa expresión, que no debe entenderse en sentido físico, aparece diez veces en el Antiguo Testamento, y en nueve de ellas aparecen en torno a Eliseo. Tenemos sobre ellos más datos que sobre los «grupos proféticos» de tiempos de Samuel, pero no muchos. Se encuentran en localidades al sur de Israel (Reino Norte), quizá en relación con santuarios locales (Betel, Jericó, Guilgal). Algunos estaban casados (2 Re 4,1), pero llevaban cierta vida comunitaria (2 Re 2; 4,38-41); al menos, se reunían de vez en cuando para escuchar al maestro (2 Re 4,38; 6,1). Parece que se trata de personas de bajo nivel social: viven de la caridad pública (4,8), algunos tenían grandes deudas (4,1ss.), Eliseo los invita a comer de lo que le regalan (4,38-41).

A pesar de la escasez de datos, estos grupos se han prestado a numerosas hipótesis y discusiones[26]. Sobre todo, se los ha querido ver como continuadores de los grupos proféticos que aparecen en torno a Samuel y de los que existieron en siglos posteriores[27]. Considero más aceptable la postura de Porter, que él mismo resume de la siguiente forma: «La expresión *benê hannebi'îm* no se refiere a asociaciones proféticas en general, sino a una organización profética concreta, confinada a un período histórico y a un área geográfica muy precisos. Surgió en oposición a ciertas innovaciones teológicas de la dinastía Omrida, alcanzó su zenit bajo el liderazgo de Eliseo; y cuando, bajo su impulso, hubo destronado a la dinastía y eliminado el culto al dios extranjero Baal, terminó su obra y desapareció de la historia. El Antiguo Testamento no ofrece datos para encontrarlos antes o después del período en que tenemos testimonio directo de su existencia»[28]. Sin embargo, creo que Porter es demasiado unilateral al valorar exclusivamente los aspectos religiosos que dieron vida a estas comunidades. Dado su pobre nivel de vida, y las dificultades socio-políticas de los años que precedieron a la rebelión de Jehú, es muy probable que entrasen también en juego factores económicos y políticos, como suponen Von Rad y otros.

[26] Véase la interesante nota de PORTER, «benê hannebî'îm».

[27] El argumento más fuerte en este sentido es la aparición de una fórmula semejante en Amós, un siglo más tarde. Enfrentándose al sacerdote de Betel, afirma Amós que él no es «profeta ni hijo de profeta (*ben-nabî'*)»; pero la expresión es distinta, como indica Porter.

[28] PORTER, «benê hannebî'îm», p. 429.

10

El siglo de oro de la profecía

Un dato que impresiona en la profecía del siglo VIII es la acumulación, en el breve espacio de medio siglo, de cuatro profetas de gran talla: Amós, Oseas, Isaías y Miqueas. Es el siglo de oro de la profecía de Israel.

La época de Amós es preferible estudiarla en relación con este profeta. Pero la de Oseas, Isaías y Miqueas requiere una explicación más extensa porque abarca toda la segunda mitad del siglo VIII, con circunstancias a veces muy distintas entre el Reino Norte (Israel) y el Sur (Judá).

1. La expansión del imperio asirio [1]

El hecho político fundamental de la segunda mitad del siglo VIII es la rápida y creciente expansión de Asiria. Esta potencia, famosa ya en el segundo milenio antes de Cristo, llevaba años sin ejercer gran influjo en el Antiguo Oriente. Pero el 745 sube al trono Tiglatpileser III, gran organizador y hábil militar. Deseoso de extender su territorio, revoluciona la técnica de la guerra: en los carros de combate sustituye las ruedas de seis radios por otras de ocho, más resistentes; emplea caballos de repuesto, que permiten mayor rapidez y facilidad de movimientos; provee a los jinetes de coraza y a la infantería de botas (esas botas «que pisan con estrépito», dirá Is 9,4). A partir

[1] Para más datos véase M. LIVERANI, *Más allá de la Biblia*, Crítica, Barcelona 2005, c. 7: «El impacto del imperio asirio». Tratamiento muy extenso, con estudio detenido de las fuentes asirias, en JONG, *Isaiah*, pp. 191-285. En Internet puede encontrarse abundante información y excelentes mapas sobre el imperio asirio y su expansión.

del 745 no hay un general de la categoría de Tiglatpileser ni un ejército tan bien provisto y con tanta moral de victoria como el asirio.

El emperador y sus sucesores adoptarán con los demás países, cercanos o lejanos, unas normas de conducta que conviene conocer: a) el primer paso consiste en una demostración de fuerza, que lleva a esos estados a una situación de vasallaje, con pago anual de tributo; b) si más tarde tiene lugar, o se sospecha, una conspiración contra Asiria, las tropas del imperio intervienen rápidamente, destituyen al monarca reinante y colocan en su puesto a un príncipe adicto; al mismo tiempo se aumentan los impuestos, se controla más estrictamente la política exterior y se disminuye el territorio, pasando gran parte de él a convertirse en provincia asiria; c) al menor signo de nueva conspiración intervienen de nuevo las tropas; el país pierde su independencia política, pasando a convertirse en provincia asiria, y tiene lugar la deportación de gran número de habitantes, que son sustituidos por extranjeros; esta última medida pretende destruir la cohesión nacional e impedir nuevas revueltas; el Reino de Israel será víctima de tal procedimiento el año 720.

Resulta imposible exponer brevemente todas las campañas de Tiglatpileser. Tampoco nos ayudaría demasiado para conocer a Isaías y Miqueas. Basta saber que en sus años de reinado (745-727) consiguió extender su dominio a Urartu, Babilonia y la zona de Siria-Palestina. Precisamente las campañas en esta última región le harán intervenir (a petición de Judá) en la guerra siro-efraimita, de la que hablaremos más adelante. Desde ese momento (año 734) Judá queda sometido a Asiria en el primer grado de vasallaje.

A Tiglatpileser le sucedió Salmanasar V (727-722), del que no poseemos muchos datos. El comienzo de su reinado pareció a muchos países el momento oportuno para rebelarse. Judá se mantuvo al margen de revueltas, pero Israel intentó conseguir su independencia. Lo único que logró fue precipitar su ruina. Samaria cae tras dos años de asedio (722). Según la táctica asiria, a la derrota debe seguir la deportación; pero Salmanasar muere asesinado, e Israel prolonga su agonía hasta el 720, fecha en que Sargón II deporta a 27.290 samaritanos[2].

La época de Sargón II (721-705) tiene más importancia para la actividad profética de Isaías por dos motivos: 1) porque sus campañas contra Arabia, Edom, Moab hacia el 715 habrían motivado, según ciertos autores, la reacción del profeta, contenida en algunos oráculos de los capítulos 13–23; 2) porque durante el reinado de Sargón los filisteos, ayudados por Egipto, intentaron rebelarse; también entonces intervino Isaías. Pero, en líneas gene-

[2] Cf. ANET 284-287; SAO 230s.

rales, este reinado supone bastante tranquilidad para Judá, que sigue pagando tributo y no se mezcla en grandes conflictos.

Todo lo contrario ocurrirá en tiempos de Senaquerib (704-681), último de los reyes asirios que nos interesan para la época de Isaías. Igual que ocurrió en 727, el cambio de monarca pareció el momento adecuado para rebelarse contra Asiria. Esta vez, Judá no se mantendrá al margen. Junto con un grupo de pequeños estados, especialmente Ascalón y Ecrón, y contando con el apoyo de Egipto, irá a la guerra y a la catástrofe.

En resumen, desde el punto de vista de la historia asiria, son cuatro los emperadores que interesan: Tiglatpileser III, Salmanasar V, Sargón II y Senaquerib. De ellos, solo el primero y el último intervendrán directamente en la política de Judá.

2. Israel en la segunda mitad del siglo VIII

La situación del Reino Norte durante el reinado de Jeroboán II había sido bastante buena desde el punto de vista político y económico, al menos para la clase alta. Pero a la muerte de este rey, ocurrida en el año 753, cambió por completo. Jeroboán había reinado treinta años. En los treinta siguientes habrá seis reyes, cuatro de los cuales ocuparán el trono por la fuerza, sin ningún derecho.

El año 753 marca el comienzo de esta crisis. Tras seis meses de gobierno, Zacarías, hijo de Jeroboán, es asesinado por Salún, que un mes más tarde es asesinado por Menajén (cf. 2 Re 15,8-16). Un dato que conserva el libro de los Reyes demuestra la tragedia de esta guerra civil: «Menajén castigó a Tifsaj y su comarca, matando a todos los habitantes, por no haberle abierto las puertas cuando salió de Tirsá; la ocupó y abrió en canal a las mujeres embarazadas» (2 Re 15,16).

Es posible que los primeros años de Menajén fueran prósperos. Pero esto no es seguro, sobre todo si admitimos que la guerra civil produjo una división del Reino Norte en dos territorios, los que Oseas llama Israel y Efraín. En cualquier hipótesis, el horizonte internacional se nublaría muy pronto, tras la subida al trono de Asiria de Tiglatpileser III (745). Las consecuencias de este hecho se notarán pronto en Israel: el año 742 Menajén debió pagar mil pesos de plata, imponiendo una contribución a todos los ricos del país (2 Re 15,19-20).

Las luchas anteriores, el pago del impuesto, las disensiones dentro del ejército, provocarán otra crisis profunda. Pecajías, hijo de Menajén, será asesinado, tras dos años de gobierno, por su oficial Pécaj (740-731), que lo suplanta en el trono.

La guerra siro-efraimita [3]

Los años de prosperidad están ya lejos. Pero Pécaj, en vez de seguir una política de neutralidad internacional y de paz interna, se lanza a una absurda aventura. En unión de Damasco declara la guerra a Judá. Es lo que conocemos como guerra siro-efraimita. Se trata de un título desafortunado, porque sugiere una lucha entre sirios y efraimitas (=israelitas); hablando de capitales, entre Damasco y Samaria. La realidad es todo lo contrario; se trata de una coalición siro-efraimita contra Judá. Los motivos de esta contienda resultan oscuros. Desde que Begrich publicó su famoso artículo sobre el tema, la interpretación habitual es la siguiente: Damasco y Samaria, molestas por tener que pagar tributo a Asiria, deciden rebelarse; pero sus ejércitos resultan demasiado pequeños para oponerse al asirio. Piensan entonces aliarse con Judá. Pero el rey judío, Acaz, no ve esta alianza con buenos ojos, considera la rebelión una aventura loca. Por ello, Rasín de Damasco y Pécaj de Samaria deciden declararle la guerra, deponerlo y nombrar rey «al hijo de Tabeel», partidario de la coalición antiasiria [4].

Esta guerra siro-efraimita será una catástrofe para Israel. Tiglatpileser III acude en ayuda de Judá, arrasa Damasco y arrebata a Pécaj «Iyón, Abel bet Maacá, Yanoj, Cades, Jasor, Galaad, Galilea y toda la región de Neftalí, y llevó a sus habitantes deportados a Asiria» (2 Re 15,29).

La decepción de los israelitas debió de ser profunda. Y la solución fácil de encontrar: «Oseas, hijo de Elá, tramó una conspiración contra Pécaj, lo mató y lo suplantó en el trono» (2 Re 15,30). Oseas, contemporáneo y homónimo del profeta, será el último rey de Israel (731-722). Al dejar de pagar tributo a Asiria, provoca el asedio de Salmanasar V. Samaria cae en poder de los sitiadores el año 722. El reino de Israel desaparece de la historia.

[3] Hay dos monografías sobre el tema: ASURMENDI, *La guerra*, e IRVINE, *Isaiah*. JONG, *Isaiah*, p. 193, n. 12, indica su diferente punto de vista con respecto a estos autores. Véase también: J. BEGRICH, «Der syrisch-ephraimitische Krieg und seine weltpolitische Zusammenhänge», *ZDMG* 83 (1923) 213-237; BICKERT, «König»; H. CAZELLES, «La guerre syro-éphraïmite dans le contexte de la politique internationale», en D. GARRONE y otros (eds.), *Storia e tradizioni di Israele*, Paideia, Brescia 1991, pp. 31-48; C. S. EHRLICH, «Coalition Politics in Eight Century B.C.E. Palestine», *ZDPV* 107 (1991) 48-58; J. A. SOGGIN, *Nueva historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997; A. SCHOORS, *Die Königsreiche Israels und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr.*, Kohlhammer, Stuttgart 1998, pp. 94-95.

[4] Esta interpretación, aceptada por la inmensa mayoría de historiadores y comentaristas de Isaías, fue puesta en duda por B. ODED, «The Historical Background of the Syro-Ephraimite War Reconsidered», *CBQ* 34 (1972) 153-165. Para él, la causa de la guerra no radica en el deseo de formar una coalición antiasiria, sino en disputas territoriales en Transjordania. Autores posteriores como Gonçalves y Schoors prefieren mantener la antigua teoría de Begrich. Jong piensa que la guerra es reacción a la campaña de Tiglatpileser III contra Gaza.

3. Judá en la segunda mitad del siglo VIII [5]

El reinado de Ozías/Azarías (767-739) supuso una época de relativo esplendor después de los tristes años precedentes. 2 Cr 26 nos habla de sus victorias contra los filisteos, los árabes y los meunitas; de los tributos que le pagaron los amonitas; de las fortificaciones levantadas en Jerusalén y de las mejoras agrícolas que llevó a cabo; de su reforma y mejora del ejército. Esto no impidió que el rey, bastante enfermo (2 Re 15,5), necesitase ser ayudado por su hijo Yotán como corregente. Durante los últimos años de Ozías es cuando sube al trono Tiglatpileser III; pero Judá no se verá afectada todavía por la política expansionista de este emperador. Aunque algunos historiadores afirman que Ozías debió pagar tributo a Asiria, los datos en los que se basan no son seguros.

La situación de Judá no cambió mucho durante el reinado de Yotán (739-734), al menos en los primeros años. 2 Cr 27 dice que venció a los amonitas, continuó fortificando el país y se hizo poderoso. Pero estos datos, que no es preciso poner en duda, debemos completarlos con la escueta noticia de 2 Re 15,37: «Por entonces empezó el Señor a mandar contra Judá a Rasín, rey de Damasco, y a Pécaj, hijo de Romelías». Es el comienzo de las hostilidades que llevarán a la guerra siro-efraimita.

En tiempos de Acaz (734-727) es cuando esta guerra se desencadena abiertamente. Ya hemos hablado de la decisión de Damasco y Samaria de declarar la guerra a Judá, para deponer al rey y nombrar como sustituto al hijo de Tabeel. Acaz, atemorizado, pide ayuda a Tiglatpileser. 2 Re 16,7-9 habla de esta embajada, de los costosos presentes que llevó y de la intervención del rey asirio contra Damasco [6]. Naturalmente, esta «ayuda» trajo graves repercusiones para Judá. A partir de entonces quedó sometida a Asiria y debió pagarle tributo. La época de esplendor y de autonomía plena ha pasado. Además, los edomitas luchan contra los judíos y les arrebatan parte del territorio, concretamente la zona de Eilat (2 Re 16,6).

Judá acepta resignadamente estos reveses. El 727, cuando muerte Tiglatpileser, no pretende rebelarse aprovechando el cambio de monarca. Entre otras cosas, porque este mismo año, según parece muy probable, muere también Acaz y le sucede en el trono su hijo Ezequías (727-698), de pocos

[5] Amplísima exposición en F. J. Gonçalves, *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*, Lecoffre, París 1986, pp. 3-134.

[6] 2 Cr 28,16-21 ofrece una versión completamente distinta de los hechos; la embajada de Tiglatpileser no parece motivada por la guerra siro-efraimita, de la que se ha hablado antes (vv. 5-8), sino por las incursiones de los idumeos y filisteos. Y Tiglatpileser, en vez de ayudar a Acaz, invade el país. El problema es complicado, pero el relato de 2 Re parece más digno de crédito que el de 2 Cr. Según Irvine, *Isaiah*, la petición de ayuda de Acaz es un invento deuteronomista; el rey se mantuvo neutral, apoyado por Isaías.

años de edad[7]. Su reinado podemos dividirlo en dos períodos: el de la minoría (727-715) y el de la mayoría de edad (714-698). Durante el primero, Judá debió de estar gobernada por un regente cuyo nombre ignoramos, partidario de aceptar los hechos consumados y de no mezclarse en revueltas. Nos encontramos en un período de tranquilidad dentro de Judá, mientras los países vecinos (Israel entre ellos) fomentan rebeliones continuas, que los llevan al fracaso. Pero, cuando Ezequías alcance la mayoría de edad, la situación tomará un rumbo nuevo. Parece que este rey, elogiado en la Biblia como uno de los mejores y más fieles al Señor, pretendió llevar a cabo una reforma religiosa eliminando los cultos paganos[8]; pronto se inclinará también a conquistar la independencia política[9]. Babilonia y Egipto están interesados en ello. Pero la ocasión inmediata se la ofrecerá la rebelión de Asdod y los filisteos en 713-711. De todas formas, la intervención de Isaías (20,1-6), o la rápida actuación de Sargón II, hizo que Judá no se uniese a los rebeldes. Todo queda en una crisis pasajera, a la que sigue un nuevo período de calma.

En el 705, al morir Sargón II, estalla de nuevo la tormenta. Casi todos los reinos vasallos de aquella zona, confiando en Egipto, ven llegado el momento de independizarse. Judá se convierte en uno de los principales cabecillas de la revuelta. Pero Senaquerib, sucesor de Sargón, actúa con más rapidez que todos los aliados. En el año 701 invade Judá, conquista 46 fortalezas y asedia Jerusalén. La caída de la capital parece inevitable. Sin embargo, Senaquerib recibe malas noticias de Asiria, donde ha estallado una revuelta. Preocupado por ello, renuncia a conquistar Jerusalén y se contenta con imponerle un tributo fortísimo: «nueve mil kilos de plata y novecientos kilos de oro»[10].

[7] Este es quizá el punto más discutido de la cronología de la época de Isaías. Muchos autores piensan que Acaz no murió el 727, sino el 716/715.

[8] Cf. 2 Re 18,4 y 2 Cr 29–31.

[9] Cf. O. BOROWSKI, «Ezekiah's Reforms and the Revolt against Assyria», *BA* 58 (1995) 148-155.

[10] 2 Re 18,14. Una tradición milagrosa hará que Senaquerib pierda todo el ejército en una sola noche, a manos del ángel del Señor (2 Re 19,35). Según Heródoto, en la campaña de Senaquerib contra Egipto, también los egipcios se vieron libres de la amenaza mediante un portento: «Cuando los enemigos [los asirios] llegaron a aquel lugar [Pelusio], sobre ellos cayó durante toda la noche un tropel de ratones campestres que royeron sus aljabas, sus arcos y los brazales de sus escudos, de modo que al día siguiente muchos de ellos cayeron cuando huían desprovistos de armas» (*Historias* II, 141,5). Sobre la invasión: L. L. GRABBE (ed.), *«Like a Bird in a Cage». The Invasion of Sennacherib in 701 BC.* (JSOT SS 363), Academic Press, Londres 2003; P. S. EVANS, *The Invasion of Sennacherib in the Book of Kings. A Source-Critical and Rhetorical Study of 2 Kings 18–19*, Brill, Leiden 2009. Generalmente se atribuyen a esta campaña de Senaquerib la destrucción de las ciudades de la Sefela; sin embargo, J. E. BLAKELY-J. W. HARDIN, «Southwestern Judah in the Late Eighth Century B.C.E.», *BASOR* 326 (2002) 11-64 piensan que pudo deberse a la campaña de Tiglatpileser III del 734.

De esta forma, el reinado de Ezequías, que comenzó con excelentes perspectivas, termina en una de las mayores catástrofes de la historia de Judá. Los autores bíblicos han intentado disimular este fracaso para salvar el prestigio de este piadoso rey. La realidad debió de ser mucho más dura de lo que dejan entrever. Ezequías no sobrevivirá mucho tiempo a la derrota, muriendo el 698. Y su hijo Manasés iniciará un período de terror político y corrupción religiosa que se prolongará durante cincuenta y cinco años [11]. Su reinado cae ya fuera de la actividad profética de Isaías y Miqueas.

[11] Últimamente algunos rehabilitan a Manasés culpando a los deuteronomistas de la mala imagen que 2 Re ofrece de este rey.

11

Amós [1]

1. La persona

Poseemos pocos datos sobre Amós. No sabemos en qué año nació y murió. Solo conocemos su lugar de origen y su profesión. Nació en Técoa, ciudad pequeña pero importante, unos diecisiete kilómetros al sur de Jerusalén [2]. Por consiguiente, aunque predicase en el Reino Norte, era judío [3].

En cuanto a su profesión, el título del libro lo presenta como pastor *(noqed)*, y él mismo se considera vaquero *(bôqer)* y cultivador de sicomoros (7,14) [4].

[1] *Bibliografía:* Pigott, «Amos» (1995); Thompson, *The Book of Amos* (1997); R. Carroll, *Amos* (2002).

Historia de la investigación: Melugin, «Amos in Recent Research» (1998); R. Carroll, *Amos* (2002); Hadjiev, *The Composition*, pp. 1-40 (2009).

Comentarios: Andersen-Freedman (AB) 1989; Bovati-Meynet 1994; J. Jeremias (ATD) 1995; Paul, 1994; Rudolph, 1971; Simián-Yofre, 2002; Wolff, 1969.

Estudios recientes: Jörg Jeremias, *Hosea und Amos* (1995); Möller, *A Prophet in Debate* (2003); Pfeifer, *Die Theologie des Propheten Amos* (1995); H. Reimer, *Richtet auf das Recht!* (1992); Rottzoll, *Studien* (1996); Schart, *Die Entstehung* (1998); Steins, *Gericht* (2010); Watts, *Vision and Prophecy* (1997); J. R. Wood, *Amos in Song* (2002).

[2] Aparte de Amós, el personaje más famoso de Técoa es la mujer contratada por Joab para convencer a David de que permita la vuelta de Absalón (2 Sm 14); al parecer, sus mujeres gozaban de fama de sabias, y esto ha hecho que se estudie el influjo sapiencial en Amós. Cf. Eslinger, «The Education of Amos»; Soggin, «Amos and Wisdom».

[3] El origen judío de Amós fue negado en la Antigüedad por algunos Padres y en los últimos años por Rosenbaum, *Amos of Israel*. Sobre el influjo de Técoa en Amós cf. Strijdom, «What Tekoa Did to Amos».

[4] Sobre la profesión del profeta véase Steiner, *Stockmen from Tekoa*.

El término *noqed*, que solo aparece aquí y en 2 Re 3,4, se aplica en este último caso al rey Mesa de Moab, «que pagaba al rey de Israel un tributo de cien mil corderos y la lana de cien mil carneros». Esto ha hecho pensar a muchos autores que Amós era un hombre rico o, al menos, un pequeño propietario, con más de lo preciso para vivir[5]. Otros opinan que los rebaños no eran de Amós, sino encomendados a su cuidado; él habría sido de clase humilde y pobre. La cuestión es importante, porque si Amós era un rico propietario no podría acusársele de defender sus intereses personales cuando condenaba las injusticias. Desgraciadamente, no es posible una decisión categórica en ningún sentido[6].

La compraventa de animales y el cultivo de los sicomoros (que no se daban en Técoa, sino en el Mar Muerto y en la Sefela) debieron de obligarle a frecuentes viajes. De hecho, al leer su libro encontramos a un hombre informado sobre ciertos acontecimientos de los países vecinos, que conoce la situación social, política y religiosa de Israel. Aparece también como hombre inteligente. No le gustan las abstracciones, pero capta los problemas a fondo y los ataca en sus raíces. Su lenguaje es duro, enérgico y conciso; merece más estima de la que manifestó san Jerónimo al decir de él que no sabía hablar *(imperitus sermone)*.

A este hombre, sin ninguna relación con la profecía o con los grupos proféticos[7], Dios lo envía a profetizar a Israel. Se trata de una orden imperiosa, a la que no puede resistirse: «Ruge el león, ¿quién no teme? Habla el Señor, ¿quién no profetiza?» (3,8). Wolff, basándose en la dureza y concisión de su lenguaje, piensa que debía de ser joven. Esto coincidiría con lo que sabemos de Isaías y Jeremías; pero se trata de mera hipótesis.

La duración de su actividad profética es discutida. Entre los 14 años que le atribuía Fürst, y la postura de Morgenstern, que la limita a un solo discurso de veinte-treinta minutos, caben multitud de opciones. Lo más probable es que predicase durante algunas semanas o meses, y en diversos lugares: Betel, Samaria, Guilgal. Hasta que choca con la oposición de los dirigentes. El sacerdote Amasías, escandalizado de que Amós ataque al rey Jeroboán y anuncie el destierro del pueblo, lo denuncia, le ordena callarse y lo expulsa de Israel (7,10-13)[8]. Muchos autores piensan que con esto terminó la actividad del profeta; otros la prolongan en el Sur.

[5] Así la Misná y muchos autores recientes. Entre estos, algunos elevan al profeta a un rango oficial, considerándolo un alto funcionario de la corte del rey Ozías, tan preocupado por la agricultura y la ganadería.

[6] Sobre el tema véase Ramírez, «The Social Location».

[7] Las palabras de 7,4: «no soy profeta ni de una comunidad profética (lit. «hijo de profeta»)» se han prestado a muchas interpretaciones. Véase últimamente Lewis, «A Prophet's Son».

[8] L. Schmidt. «Die Amazja-Erzählung» (2007).

2. La época [9]

El título del libro sitúa su actividad en los reinados de Ozías de Judá (767-739) y de Jeroboán II de Israel (782-753) [10]. Tendríamos que datarla, por tanto, entre los años 767 y 753 para que coincidiese con ambos reyes [11]; de hecho, la mayoría de los autores sitúa la vocación entre los años 760-750. Un dato al que parece dar mucho valor el libro es al de 1,2: «dos años antes del terremoto». Pero no sabemos en qué año tuvo lugar ese terremoto.

Después de unas décadas de decadencia, las circunstancias internacionales favorables permitieron al Reino Norte una prosperidad desconocida hasta entonces. La arqueología ha demostrado que la población alcanzó su mayor densidad en este siglo, los edificios eran espléndidos y lujosos, aumentaron los recursos agrícolas, progresó la industria textil y la del tinte. El libro de Amós confirma este lujo y progreso [12].

Sin embargo, este bienestar oculta una *descomposición social*. La suerte de los ciudadanos modestos era tremendamente dura y el Estado hacía poco o nada por aliviarla. Se daban tremendas injusticia y un contraste brutal entre ricos y pobres. El pequeño agricultor se hallaba a menudo a merced de los prestamistas y de graves calamidades (sequía, plagas, fallos de la cosecha), que lo exponían a la hipoteca, al embargo y a tener que vivir como esclavo.

Este sistema, duro en sí mismo, empeoraba por la ambición de los ricos y comerciantes, que aprovechaban las fianzas dadas a los pobres apara aumentar sus riquezas y dominios; falseaban los pesos y medidas, recurrían a trampas legales y sobornaban a los jueces. Como estos no se distinguían por su amor a la justicia, la situación de los pobres resultó cada vez más dura.

Esta descomposición social iba unida a la *corrupción religiosa*. Aunque los grandes santuarios estaban en plana actividad, repletos de adoradores y magníficamente provistos, la religión no se conservaba en su pureza. Muchos santuarios eran abiertamente paganos, fomentando los cultos de fertilidad y la prostitución sagrada. Otros, la mayoría, aunque se presentasen como santuarios yahvistas, cumplían una función totalmente negativa: apaciguar a la divinidad con ritos y sacrificios que garantizaban la tranquilidad de conciencia y el bienestar del país.

[9] Amplia exposición sobre la situación política, económica y social en JARUZELSKA, *Amos*. Más sintético, PREMNATH, «Amos and Hosea».

[10] Jeroboán es también mencionado en 7,9-11. Sobre la relación entre el profeta y el rey cf. Ch. LEVIN, «Amos und Jerobeam I», *VT* 45 (1995) 307-317.

[11] Frente a la opinión habitual, J. R. WOOD, presenta a Amós como un profeta judío del siglo VII que actúa en Jerusalén.

[12] Sobre las alusiones a hechos históricos en el libro véase TUCKER, «Amos the Prophet», especialmente pp. 89-95; MAEIR. «The Historical»; HARAN, «The Historical Background».

A esto se unía un enfoque totalmente erróneo de la religión israelita. Los beneficios de Dios en el pasado (elección, liberación de Egipto, alianza del Sinaí, etc.) no fomentaban la generosidad, sino la seguridad y el complejo de superioridad. La alianza con Dios se convirtió en letra muerta, recordada durante las celebraciones litúrgicas, pero sin el menor influjo en la vida diaria. A pesar de todo, el pueblo esperaba «el día del Señor», una intervención maravillosa de Dios en favor de Israel para colmarlo de beneficios y situarlo a la cabeza de las naciones.

Parece que en los últimos años de Jeroboán II la situación cambió [13]. La muerte de Adad Nirari III llevó a Asiria a una nueva época de decadencia. Damasco la aprovechó para recuperar los territorios de Galaad o, al menos, para intentarlo con la ayuda de Amón. En cualquier caso, parece que dicha región sufrió las terribles consecuencias de una guerra cruel. Los sirios «trillaron a Galaad con trillos de hierro» (Am 1,3) y los amonitas «abrieron en canal a las preñadas de Galaad para ensanchar su territorio» (Am 1,13). Naturalmente, el hecho de que hubiese graves conflictos fronterizos no significa que Israel perdiese todo su poderío económico ni un sentimiento bastante difundido de seguridad. Los contrastes sociales y la mentalidad siguen siendo los mismos del período anterior.

3. El mensaje

3.1. El castigo

La referencia inicial a un terremoto (1,1) preludia las desgracias que aparecerán a lo largo del libro: «Os aplastaré contra el suelo, como un carro cargado de gavillas» (2,13); «habrá llanto en todos los huertos cuando pase por medio de ti» (5,17); «¡cuántos cadáveres arrojados por todas partes!» (8,3). Y esa breve escena, aparentemente enigmática, pero que adquiere su sentido cuando pensamos en un fuerte temblor de tierra: «El tío y el incinerador vendrán a sacar los huesos de la casa. Uno dirá al que está en el rincón de la casa: ¿Te queda alguno? Responderá: Ninguno. Y él dirá: Chsss... Pues no es hora de pronunciar el nombre del Señor» (6,10-11) [14].

[13] Este dato es controvertido. Así piensan Cohen, «The Political Background» y S. Yeivin, «The Divided Kingdom», en W. H. Allen (ed.), *The World History of the Jewish People*, Rutgers University Press, Londres 1964, 4/1, p. 152. Para este último, el mensaje de Amós refleja una serie de catástrofes naturales y de disensiones internas hacia el 751, que debieron de afectar al poder y a la autoridad de Jeroboán II. Sin embargo, M. Haran, «The Rise and Decline of the Empire of Jeroboam ben Joash», *VT* 17 (1967) 266-297, cree que los últimos años de Jeroboán II y los primeros de Menahem fueron los de auténtico apogeo.

[14] Reviso estas páginas una semana después del terremoto de Japón (marzo de 2011) y las palabras de Amós describen con terrible concisión la desgracia que hemos vivido. Lo que noso-

Años después del terremoto, cuando el Reino Norte fue derrotado por los asirios y desapareció de la historia, se vio esta catástrofe militar como un nuevo castigo divino, en continuidad con el anterior; a lo largo del libro advertimos un ataque enemigo y podemos reconstruir la secuencia de devastación, ruina, muerte y deportación (cf. 6,14; 3,11; 5,9; 6,11; 6,8b-9; 5,27; 4,2-3).

En este contexto adquieren especial importancia las visiones (7,1–9,6), porque reflejan la experiencia profunda que Dios hizo vivir al profeta y la actitud que este adoptó en su predicación [15].

Advertimos en ellas una progresión creciente. En las dos primeras (7,1-6), Dios manifiesta su voluntad de castigar al pueblo con una plaga de langostas y una sequía. El profeta intercede y el Señor se compadece y perdona. Amós centra su atención en el castigo, no piensa si es justo o injusto, y, viendo al pueblo tan pequeño, pide perdón para él, perdón que Dios concede.

1ª visión (7,1-3)	*2ª visión (7,4-6)*
Esto me mostró el Señor:	Esto me mostró el Señor:
Preparaba la langosta cuando comenzaba a crecer la hierba (la hierba que brota después de la segazón del rey); y cuando terminaba de devorar la hierba del país,	El Señor citaba a un juicio por el fuego que devoraba el gran Océano y devoraba la Finca:
yo dije: Señor, perdona: ¿cómo podrá resistir Jacob si es tan pequeño?	Yo dije: Señor, cesa, ¿cómo podrá resistir Jacob si es tan pequeño?
Con esto se compadeció el Señor, y dijo:	Con esto se compadeció el Señor, y dijo:
No sucederá.	Tampoco esto sucederá.

Sin embargo, en las visiones tercera y cuarta la situación cambia. Prescindiendo de cómo deban interpretarse [16] queda claro que Dios no está dispuesto a perdonar («ya no pasaré de largo»).

tros experimentamos como consecuencia del asentamiento de las placas tectónicas, los antiguos lo veían como respuesta de la cólera divina. Sobre este tema véase MILLS, «Divine Violence».

[15] Algunos autores sitúan las cinco visiones *antes de la vocación*, como preparación del profeta. Otros las conciben *después de la vocación* e intentan reconstruir cronológica y espiritualmente la evolución de Amós. Un tercer grupo las sitúa *después de la actividad profética* de Amós, cuando ya ha vuelto a Judá. Sobre las visiones han vuelto recientemente: BERGLER, «Auf der Mauer»; U. BECKER, «Der Prophet als Fürbitter; PAAS, "Seeing and singing"; SCHART. "The Book».

[16] La que se ha prestado a más discusiones es la tercera (7,7-9) porque el término *'anak* solo se usa aquí en la Biblia y se discute mucho su sentido. Durante tiempo se tradujo por «plomo» o «plomada»; hoy es más frecuente hacerlo por «estaño», aunque NOVICK, «Duping», propone que el profeta usa un juego de palabras que solo podían entender los israelitas del norte. PAUL, *Amos*, presenta muy bien las diversas teorías.

3ª visión (7,7-9)	*4ª visión (8,1-2)*
Esto me mostró el Señor: Estaba en pie junto a un muro de estaño con estaño en la mano. El Señor me preguntó: ¿Qué ves, Amós? Respondí: Estaño. Me explicó: Voy a echar estaño en medio de mi pueblo, Israel; ya no pasaré de largo.	Esto me mostró el Señor: Un cesto de higos maduros. Me preguntó: ¿Qué ves, Amós? Respondí: Un cesto de higos maduros. Me explicó: Maduro está mi pueblo, Israel, y ya no pasaré de largo.

La quinta desarrolla esta misma idea con una imagen distinta, la del terremoto, que da paso una catástrofe militar y a una persecución del mismo Dios.

> Ví al Señor en pie junto al altar, que decía:
> Golpea los capiteles y trepidarán los umbrales;
> arrancaré a todos los capitanes y daré muerte a espada a su séquito;
> no escapará ni un fugitivo, no se salvará ni un evadido (9,1-2).

3.2. Justificación del castigo

Pero Amós no se limita a anunciar el castigo. Explica a la gente qué lo ha motivado. Para ello denuncia una serie de pecados concretos, entre los que sobresalen cuatro: el lujo, la injusticia, el falso culto a Dios y la falsa seguridad religiosa.

Una de las cosas más criticadas por Amós es el *lujo* de la clase alta, que se observa sobre todo en sus magníficos edificios y en su forma de vida. Amós ataca como ningún otro profeta los palacios de los ricos, construidos con piedras sillares, llenos de objetos valiosos; por si fuera poco, esta gente se permite también tener un chalé de veraneo (3,15) [17] y pasan el día de fiesta en fiesta, entre toda clase de comodidades:

> Os acostáis en lechos de marfil, arrellanados en divanes
> coméis carneros del rebaño y terneras del establo;
> bebéis vino en copas, os ungís con perfumes exquisitos
> y no os doléis del desastre de José (6,4.6).

Como indica Von Rad, esta crítica al lujo tiene raíces más profundas: «Lo que (Amós) echa de menos en las clases superiores es algo muy íntimo;

[17] PAUL, «Amos III 15», demuestra que el profeta no se refiere a distintas plantas de un mismo edificio, sino a edificios diversos. De todos modos, es posible que 3,15 no esté pensando en todos los ricos de Samaria sino en el rey, que tenía una residencia de invierno y otra de verano.

no se trata de la transgresión de determinados mandamientos, ya que ningún precepto prohibía yacer en lechos lujosos o ungirse con perfumes costosos, igual que ninguno obliga a dolerse con las desgracias de José. Hay, pues, una actitud total hacia la que apunta Amós: la compasión solidaria con los acontecimientos del pueblos de Dios»[18].

Las injusticias[19]. Lo peor de todo es que esta situación solo pueden permitírsela los ricos a costa de los pobres, olvidándose de ellos y oprimiéndolos. El tema se trata con toda claridad en los dos primeros capítulos del libro. Tras denunciar los pecados cometidos por siete pueblos vecinos (un pecado en cada caso), el profeta arremete contra Israel descubriendo en él siete pecados:

> ... venden al inocente por dinero
> y al pobre por un par de sandalias;
> revuelcan en el polvo al desvalido
> y tuercen el proceso del indigente.
> El dueño de la casa y su padre abusan de la criada, profanando mi santo nombre;
> se acuestan sobre ropas dejadas en fianza junto a cualquier altar,
> beben vino de multas en el templo de su Dios.

El oráculo deja ver un pueblo dividido en dos grandes bandos: poderosos y débiles, ricos y pobres, opresores y oprimidos. Desde el punto de vista de Amós, lo que atesoran los ricos en sus palacios no son «arcas de marfil» (3,15) ni «cobertores de Damasco»[20] (3,12), sino «violencias y crímenes» (3,10). Sus riquezas las han conseguido «oprimiendo a los pobres y maltratando a los míseros» (4,1), «despreciando al pobre y cobrándole el tributo del trigo» (5,11), «exprimiendo al pobre, despojando a los miserables» (8,4), vendiendo a gente inocente como esclavos (2,6), falseando las medidas y aumentando los precios (8,5).

El culto[21]. A pesar de todo, los habitantes del Reino Norte piensan que esta situación de desigualdad social, de opresión e injusticia, es compatible con una vida religiosa. Hay peregrinaciones a Betel y Guilgal, se ofrecen sacrificios todas las mañanas, se entregan los diezmos, se organizan plegarias y actos de acción de gracias, se hacen votos y celebran fiestas. Creen que es-

[18] VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, II, p. 175.

[19] Sobre el mensaje social de Amós véase SICRE, «*Con los pobres...*», pp. 87-168. LEVIN, «Das Amosbuch», afirma que la crítica social no es típica del siglo VIII a.C. y considera estos textos añadidos en el siglo III o II a.C.

[20] El texto de Am 3,12 es difícil y se ha prestado a muy diversas interpretaciones. Véase el comentario de PAUL y el artículo de ZALCMAN, «Laying»; ambos rechazan la referencia a cobertores de Damasco

[21] Véase BARSTAD, *The Religious Polemics*. WÖHRLE, *Die frühen Sammlungen* pp. 129-133, piensa que los pasajes críticos con el culto no proceden del profeta Amós sino de una redacción posterior.

to basta para agradar a Dios. Pero él lo rechaza a través de su profeta. Las visitas a los santuarios solo sirven para pecar y aumentar los pecados (4,4); las otras prácticas no responden a la voluntad de Dios, sino al beneplácito del hombre (4,5). El Señor no quiere ofrendas, holocaustos y cantos, sino derecho y justicia:

> Detesto y rehúso vuestras fiestas,
> no me aplacan vuestras reuniones litúrgicas;
> por muchos holocaustos y ofrendas que me traigáis,
> no los aceptaré ni miraré vuestras víctimas cebadas.
> Retirad de mi presencia el barullo de los cantos,
> no quiero oír la música de la cítara;
> que fluya como el agua el derecho
> y la justicia como arroyo perenne (5,21-24).

Por último ataca Amós *la falsa seguridad religiosa*[22]. El pueblo se siente seguro porque es «el pueblo del Señor», liberado por él de Egipto (3,1) y escogido entre todas las familias de la tierra. Se considera en una situación privilegiada y piensa que no puede sucederle ninguna desgracia (9,10). Más aún, espera la llegada del «día del Señor»[23], un día de luz y esplendor, de triunfo y bienestar. Amós tira por tierra toda esta concepción religiosa. Israel no es mejor que los otros reinos (6,2). La salida de Egipto no es un privilegio especial, porque Dios también puso en movimiento a los filisteos desde Caftor y a los sirios desde Quir (9,7). Y si hubo un beneficio especial, no es motivo para sentirse seguros, sino más responsables ante Dios. Los privilegios pasados, que el pueblo no ha querido aprovechar, se convierten en acusación y causa de castigo: «A vosotros os escogí entre todas las familias de la tierra; por eso os tomaré cuenta de vuestros pecados» (3,2). Así, cuando llegue el día del Señor, será un día terrible, tenebroso y oscuro (5,18-20; 8,9-10). Y con esto volvemos al tema inicial del castigo que Amós debía anunciar y justificar.

3.3. Los responsables de la situación

La simple lectura de los textos anteriores no deja claro quiénes son los culpables de esta situación. Desde el comienzo del libro, los pecados aparecen como de todo Israel. Naturalmente, no es esta la mentalidad del profeta. Más que pecados de todo Israel son pecados que se cometen en Israel. Porque mientras unos oprimen, otros son oprimidos; unos atesoran y otros se empobrecen; unos venden y otros son vendidos; unos se benefician de

[22] Un enfoque algo distinto es el de M. D. CARROLL, «Imagining», que habla de la idolatría de la seguridad nacional, vinculándolo más con la política que con lo religioso. Su artículo relaciona de forma interesante el mensaje de Amós con la situación del mundo actual.

[23] FLEMING, «The Day of Yahweh in the Book of Amos».

las fianzas y tributos, otros deben pagarlos. Por consiguiente, la mayor parte de Israel no es culpable, sino víctima. Pero no basta decir que los culpables son los ricos y poderosos. Algunos textos destacan la responsabilidad de tres instituciones: el culto, la monarquía y la judicatura. Las dos primeras aparecen ya al comienzo del libro.

> Cuando tome cuentas a Israel de sus delitos,
> le tomaré cuentas de los altares de Betel:
> los salientes del altar serán arrancados y caerán al suelo;
> derribaré la casa de invierno y la casa de verano,
> se perderán las arcas de marfil, se desharán los ricos arcones
> —oráculo del Señor— (3,14-15).

El v. 14 responsabiliza a los altares de Betel (el santuario nacional) de los delitos de Israel. El v. 15 habla de las viviendas del monarca y de sus ricos objetos[24]. La misma idea la encontramos en la tercera visión, cuando Dios anuncia:

> Quedarán desolados los altozanos de Isaac, arruinadas las ermitas de Jacob;
> empuñaré la espada contra la dinastía de Jeroboán (7,9).

La referencia al culto es aquí más global; no se trata solo del santuario de Betel, sino de todos los altozanos y ermitas extendidos por el país; en cambio, la referencia a la monarquía se concreta en la persona y la dinastía de Jeroboán. No tiene nada de extraño que sea el sumo sacerdote de Betel quien denuncie a Amós de conspirar contra el rey (y contra el culto).

Pero hay también otro grupo especialmente responsable de las injusticias: los jueces. Ellos, con su venalidad, «convierten la justicia en amargura y arrojan el derecho por tierra» (5,7); «odian a los acusadores y detestan al que habla con franqueza» (5,10), «aceptan ser sobornados y hacen injusticia al pobre en el tribunal» (5,12).

3.4. ¿Es posible salvarse?

Se impone una pregunta: ¿existe para Amós la posibilidad de escapar de esta catástrofe? Parece indudable que sí[25]. En el centro mismo del libro (5,4-

[24] La referencia a la monarquía se basa en los siguientes argumentos: a) «casa de invierno y casa de verano» se refiere a los dos palacios del rey; b) la expresión «arcas de marfil» solo volvemos a encontrarla en 1 Re 22,39 en relación con el rey Ajab; resulta indiferente que se trate de arcas, de placas para decorar los muros o de material de adorno.

[25] Cf. BERRIDGE, «Zur Intention»; AMSLER, «Amos». Sin embargo, muchos comentaristas piensan que Amós solo admitió esta posibilidad de escapatoria en un primer momento, convirtiéndose luego en un profeta de condena sin remedio. Otros, como COOTE, *Amos*, y WARMUTH, *Das Mahnwort...*, p. 36, afirman que la conversión nunca jugó un papel en Amós. La teología y el mensaje de Amós los han tratado posteriormente, REIMER, PFEIFER, BARTON.

6), en medio de este ambiente de desolación y de muerte, encontramos un ofrecimiento de vida: «Buscadme y viviréis». Estos versos solo indican negativamente en qué no consiste buscar a Dios: en visitar los santuarios más famosos.

Así dice el Señor a la casa de Israel:
Buscadme y viviréis:
pero no me busquéis en Betel,
no vayáis a Guilgal,
no os dirijáis a Berseba;
que Guilgal irá cautiva
y Betel se volverá Betavén.
Buscad al Señor y viviréis (5,4-6).

Poco después advertimos que tal supervivencia está ligada a la búsqueda del bien, a instalar en el tribunal la justicia.

Buscad el bien, no el mal, y viviréis
y estará realmente con vosotros, como decís,
el Señor, Dios de los ejércitos.
Odiad el mal, amad el bien,
instalad en el tribunal la justicia (5,14-15).

Luchar por una sociedad más justa es la única manera de escapar del castigo. Sin embargo, tenemos la impresión de que el pueblo no escuchó este consejo y el castigo se hizo inevitable.

4. Del profeta al libro de Amós

Si concedemos valor a la noticia de que Amós fue vaquero y cultivador de sicomoros, difícilmente habría sabido escribir. Por consiguiente, no tiene sentido hablar de una actividad literaria del profeta. Pero tampoco sabrían leer ni escribir los profetas y profetisas de Mari, y sus oráculos fueron recogidos por los funcionarios reales. En el caso de Amós, debió de tratarse de algunos partidarios o discípulos suyos; esto explicaría muy bien el relato del enfrentamiento con el sumo sacerdote de Betel.

En realidad, la pregunta básica es si el libro se remonta al profeta del siglo VIII (escrito por él o sus discípulos) o si es fruto de autores posteriores. La diversidad de opiniones resulta cada día más clara[26]. Entre los autores recientes, Hayes[27], Andersen-Freedman y Paul atribuyen casi todo el libro al profeta; Jörg Jeremias y Rottzoll también le conceden un gran pa-

[26] Además de la bibliografía citada en las notas siguientes, véase BRETTLER, «Redaction»; LESCOW, «Das vorexilische Amosbuch»; RÖSEL, «Kleine Studien»; SCHULLERUS, «Überlegungen».

[27] HAYES, *Amos*.

pel, igual que últimamente Hadjiev[28]. En cambio, Loretz[29] pretende que el libro de Amós, tal como ha llegado a nosotros, procede de editores y autores posexílicos, que utilizaron leyendas y otras tradiciones orales sobre el profeta.

Aún admitiendo una actividad del profeta y sus discípulos en el siglo VIII, es indudable que el resultado final es mucho más tardío. Basta tener en cuenta que 9,11-12 presupone la caída de la dinastía davídica.

El libro actual ofrece el siguiente contenido[30]:

Titulo del editor o editores, con diversas informaciones sobre el profeta (1,1), y unas palabras que ambientan el contenido del libro (1,2).

1. *Oráculos contra diversos pueblos* (1,3–2,16). Se dirigen a países vecinos de Israel y contra este mismo. El número de ocho (sea original o, más probablemente, resultado de la redacción final), es muy importante. Rompe la serie perfecta (siete) y, con ello, centra la atención en el último, el oráculo contra Israel (2,6-16), el más desarrollado en la denuncia de los pecados y en el anuncio del castigo. Sección importantísima por presentar a Dios como defensor de la justicia en todas las naciones.

2. *Oráculos contra Israel* (3,1–6,14). Denuncian las injusticias, el falso culto, la negativa a convertirse, el lujo y el orgullo de la clase alta de Samaria. Dios va a tomar cuentas de todo esto (3,2), va a encararse con su pueblo (4,12), a pasar entre él (5,17), sembrando la oscuridad y la muerte. Este bloque puede dividirse en tres secciones:

– el encuentro con Dios (cc. 3–4). Consta de introducción (3,1-8), acusación y condena (3,9–4,3), intento de compensación cultual (4,4-5), nueva acusación y sentencia (4,6-13).

– la gran alternativa (5,1-17). Cambiando el orden de algunos versículos se advierta una estructura concéntrica muy interesante, que subraya la importancia de la justicia:

A) Lamento (1–3)
  B) Ofrecimiento de vida (4–6)
    C) Denuncia de la injusticia (7.10–12)
  B) Ofrecimiento de vida (14–15)
A) Lamento (16–17)
Himno conclusivo (8–9)

[28] HADJIEV, *The Composition*, remonta al siglo VIII, antes de la caída de Samaria, dos importantes colecciones que titula «rollo de la conversión» (4,1–6,7) y «rollo polémico» (con cinco oráculos contra las naciones, las cinco visiones, etc.); el libro habría terminado de redactarse durante el exilio, sin necesidad de bajar hasta la época persa.

[29] LORETZ, «Die Entstehung».

[30] Un estudio detenido de la estructura del libro en el comentario de BOVATI-MEYNET.

– la sección de los «ayes» (5,18–6,14). En 5,16-17 se anunciaba el paso del Señor, que provocaría un gran lamento en el pueblo, acompañado de gritos de «ay», «ay». Efectivamente, en 5,18 encontramos el primero de los ayes; en 6,1, el segundo. Algunos autores insertan la interjección en 6,3, 6,4 o 6,13. Esto justifica el título de sección de los ayes, aunque debemos reconocer que no es muy homogénea. Dos textos tienen especial importancia: sobre culto y justicia (5,21-24), y la descripción de la vida lujosa de los ricos (6,3-6), que servirá de base a Lucas para la parábola del rico y Lázaro.

3. *Las visiones* (7,1–9,10). Sección compleja, famosa sobre todo por las cinco visiones y por el relato del conflicto con Amasías.

4. *Oráculos de salvación* (9,11-15). El primero se centra en la restauración de la dinastia davídica[31] y la conquista de Edom (11–12); el segundo describe una época de bienestar (13); el tercero, la restauración de Israel (14–15).

Aunque el libro está compuesto de oráculos independientes, a veces muy breves, es importante leerlos en el conjunto de cada sección; y, sobre todo, advertir el mensaje de la redacción final: ese Dios que ruge desde Sión (1,2), que ha ido denunciando los pecados de Israel y anunciando su castigo, termina pronunciando una palabra de consuelo para los israelitas (9,14-15).

Como reciente propuesta de lectura global del libro podemos citar a Möller, que interpreta el conjunto como un debate entre el profeta y su auditorio: «Sugiero que los redactores pretendían presentar a sus oyentes un relato sobre el profeta Amós, en el que este se esforzaba, sin conseguirlo, por convencer a su auditorio del siglo VIII de que estaban condenados a los ojos de Yahvé. De este modo, el libro se entiende mejor como un intento de persuadir a sus oyentes o lectores para que aprendan de la incapacidad del auditorio original del profeta de responder adecuadamente a su mensaje. En concreto, se les anima a no repetir la actitud obstinada y la conducta autosuficiente de los destinatarios originarios de Amós»[32].

Indudablemente, los editores del libro deben haberlo entendido como una llamada fallida, pero siempre renovada, a la conversión, conscientes de que, por encima del pecado del hombre, está la misericordia de Dios que termina salvando[33].

[31] Contra la interpretación habitual se manifiesta Goswell, «David in the Prophecy of Amos»: el texto no hablaría de la restauración de la dinastía davídica sino de Jerusalén.

[32] Möller, «Hear this word».

[33] La relación entre juicio y misericordia en Amós es el tema de la reciente obra de Steins, *Gericht* (2010).

5. Uso de Amós en el Nuevo Testamento

El libro de Amós es de los menos usados en el NT. En el Evangelio de Juan no encontramos ninguna cita ni alusión. En los sinópticos tenemos una referencia clara a Am 8,9 («aquel día haré ponerse el sol al mediodía y en pleno día oscureceré la tierra...»), cuando indican que el cielo se oscureció desde la hora sexta hasta la nona (Mt 27,45; Mc 15,33; Lc 23,44s.). Sin duda, los evangelistas han querido recordar al lector ese «duelo por el hijo único» (Am 9,10), que para ellos es Jesús.

Las dos únicas citas expresas de Amós en el NT se encuentran en Hch 7,42s. y 15,16s. El primer pasaje pertenece al discurso de Esteban; cita Am 5,25-27 para indicar la inclinación del pueblo a la idolatría. El texto recuerda mucho más la versión de los LXX que el original hebreo, sobre todo por la mención del dios Refán. Por otra parte, en el original, los versos 26s. parece preferible interpretarlos como amenaza («tendréis que transportar a Sacut y Keván...»), mientras que los LXX y Hch vieron en estas frases una descripción de la actitud del pueblo durante los cuarenta años del desierto («transportasteis la tienda de Moloc...»). De este modo, el v. 25 adquiere un sentido totalmente diverso del pretendido por el autor; este intenta demostrar que los sacrificios no son exigencia divina, sino invención humana; LXX y Hch reprochan a los israelitas no haber ofrecido esos sacrificios a Yahvé, sino a ídolos.

La segunda cita (Am 9,11, en Hch 15,16s.) también muestra más parecido con la interpretación de los LXX que con el original hebreo. El texto de Amós habla de una restauración de la dinastía davídica, que traerá como consecuencia la conquista de Edom y de otros países; probablemente sueña con el antiguo imperio davídico. La traducción de los LXX ha cambiado profundamente el original, leyendo «buscar» *(drš)* en vez de «conquistar» (*yrš*), y «los hombres» *('adam)* en vez de Edom *('edôm)*. De este modo, un texto con matiz político y nacionalista ha adquirido una dimensión universal y religiosa. En este sentido lo utiliza Santiago en su discurso de Hch 15,14-21, para demostrar «cómo Dios, desde el principio, se preocupó de escogerse entre los paganos un pueblo para él» (Hch 15,14).

Por lo demás, en el NT aparecen referencias más o menos directas a textos de Amós. Rom 12,9, que habla de aborrecer lo malo y apegarse a lo bueno, hace pensar en Am 5,15. Los gálatas, al sentirse molestos por la sinceridad de Pablo (Gal 4,16), adoptan una actitud semejante a la que denuncia Am 5,10. La referencia de Ef 5,16 a que corren días malos recuerda a Am 5,13. Y Ap 10,7 comparte con Am 3,7 la idea de que Dios revela sus designios a los profetas.

La parábola del rico y Lázaro (Lc 16,19-31) parece calcada sobre el modelo de Am 6,4-6. Ambos textos subrayan la vida lujosa del rico y su despreocupación por las personas necesitadas Es muy posible que Jesús (o el evangelista) se inspirase en el texto profético, aunque superándolo en plasticidad y fuerza dramática. En cualquier caso, la liturgia ha advertido la relación entre ambos pasajes y los ha unido en el mismo domingo.

12

Oseas [1]

1. La época. Situación política y religiosa

El editor del libro de Oseas, que era de origen judío, sitúa su actividad en los reinados de Ozías, Yotán, Acaz y Ezequías de Judá; largo período, que abarca desde el año 767 hasta el 698. Como concesión al origen norteño del profeta añade que esos reinados coinciden con el de Jeroboán II de Israel (782-753). En un examen de historia de Israel, ese editor difícilmente habría aprobado. Le faltan nada menos que otros seis reyes israelitas contemporáneos del profeta: Zacarías, Salún, Menajén, Pecajías, Pécaj y Oseas (homónimo del profeta), nombres que dan testimonio de la época más trágica de la historia de Israel y de la desaparición del Reino Norte.

De la historia política en la segunda mitad del siglo VIII ya hemos hablado en el cap. 10. Baste recordar las continuas revueltas palaciegas y que, de los seis últimos reyes, cuatro mueren asesinados y el último es deporta-

[1] *Bibliografía:* Heintz-Millot, *Le livre prophétique d'Osée* (2005).

Historia de la investigación: Kelle, «Hosea 1–3» (2009); Íd., «Hosea 4–14» (2010).

Comentarios: Ben Zvi (FOTL) 2005; Bons (NSKAT 23/1) 1996; Davies (NCBC) 1992; Jacob (CAT 11a) 1992; Landy, 1995; Macintosh (ICC) 1997; Pentiuc, 2002; Rudolph (KAT 13/1) 1966; Wolff (BK XIV/1) 1961.

Estudios recientes: Ausín Olmos (ed.), *De la ruina a la afirmación* (1997) contiene diversos artículos sobre Oseas; Chalmers, *The Struggle* (2008); Eidevall, *Grapes* (1996); Gisin, *Hosea* (2002); Holt, *Prophesying* (1995); Hong, *The Metaphor* (2006); Keefe, *Woman's Body* (2001); Premnath, «Amos and Hosea» (2008); Rudnig-Zelt, *Hoseastudien* (2006); Schultz-Rauch, *Hosea und Jeremia* (1995); Seifert, *Metaphorisches* (1996); Simián-Yofre, *El desierto* (1993); Trotter, *Reading Hosea* (2001); Vielhauer, *Das Werden* (2005).

do. En tiempos de Oseas tienen lugar la guerra siro-efraimita y la desaparición del Reino Norte.

Para entender el mensaje del profeta es preciso tener en cuenta otro dato: el culto a Baal[2]. Este dios cananeo, señor de la lluvia y de las estaciones, proporciona la fecundidad de la tierra y favorece los cultivos. En la mentalidad del pueblo, y dicho con palabras de Oseas, Baal concede «el pan y el agua, la lana y el lino, el vino y el aceite». Cuando el israelita los tiene, no da gracias a Yahvé, sino a Baal; cuando carece de ellos, se avecina una mala cosecha o un período de sequía, en vez de acudir a Yahvé invoca a Baal. En cualquier otro país, esto no habría planteado problema; las divinidades acostumbraban ser muy tolerantes. Pero Yahvé es un dios intransigente, que no permite competencia de ningún tipo. Es lo que nos dirá Oseas con unas imágenes clarísimas.

> ¿Implicaba el culto a Baal la prostitución sagrada? En sentido estricto, esta práctica consistía en la venta del cuerpo por parte de la mujer para entregar todo el dinero, o parte de él, a un dios. En este sentido estricto, la práctica de la prostitución sagrada fue negada por M. I. Gruber en diversos artículos publicados durante los años 80 del siglo pasado, y recientemente por Kelle, Stark[3], y Budin[4]. Frente a esta tendencia, J. Day[5] defiende que hay datos para pensar que a veces se dio la prostitución sagrada.

2. La persona

Como en otros casos, hay autores que niegan la existencia de un profeta del Norte llamado Oseas. Pero la postura más habitual acepta su existencia, aunque no podemos esbozar su biografía: no sabemos el año en que nació ni el de su muerte, tampoco conocemos el lugar de su nacimiento ni su profesión. El libro solo informa sobre el nombre del profeta, el de su padre (Beerí) y el de su esposa (Gómer). De este matrimonio nacieron tres hijos: dos niños y una niña, a los que puso nombres simbólicos: «Dios siembra» (Yezrael), «Incompadecida» *(lo' ruhamâ)*, «No-pueblo-mío» *(lo' 'ammî)*.

Ese matrimonio comienza con una orden desconcertante: «Anda, toma una mujer prostituta y ten hijos bastardos...» Incluso en épocas tan liberales como la nuestra resultan chocantes estas palabras en boca de Dios. Imaginemos lo que pensarían antiguos exegetas más estrictos. ¿Cómo podía mandar Dios algo parecido? Sobre todo, sabiendo que Gómer terminaría engañando a Oseas, como dice el cap. 2.

[2] KELLE, *Hosea 2*, ha propuesto que «baal» en Os 2 no se refiere al dios cananeo sino a los aliados políticos. Aunque la divinización de las potencias militares es clara en Oseas, considero más lógico mantener la interpretación tradicional.

[3] C. STARK, *«Kultprostitution» im Alten Testament? Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei* (OBO 221), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 2006.

Aún no repuestos del susto, el cap. 3 nos depara uno nuevo. El Señor vuelve a ordenar a Oseas: «Vete otra vez, ama a una mujer amante de otro y adúltera...» Obediente, busca a esa mujer innominada y la compra por quince pesos de plata y fanega y media de cebada. Luego la obliga a un celibato forzoso; no tendrá relaciones ni siquiera con su nuevo «marido». ¿A qué viene esta nueva mujer? ¿Es la misma de antes, que en el cap. 2 se dice que abandonó a su marido? Se comprende que el matrimonio de Oseas haya sido y sea motivo de interminables discusiones, que probablemente nunca encontrarán una solución satisfactoria[6]. Algunos autores piensan que los tres primeros capítulos son «pura ficción literaria», sin base alguna en la realidad. Otros creen que Oseas recibió realmente el encargo de casarse con *una prostituta* y tener hijos de ella. Otros piensan que Gómer no era una prostituta, sino «una muchacha normal, que más tarde fue infiel a Oseas» y lo abandonó para irse con otro hombre. Por último, hay quienes dicen que Gómer «ni era prostituta ni fue infiel a Oseas»; todo se debió a una mala interpretación de los discípulos del profeta.

De estas opiniones, la más probable parece la tercera: Gómer no era una prostituta, pero fue infiel a su marido y lo abandonó. Esta trágica experiencia matrimonial le sirvió a Oseas para comprender y expresar las relaciones entre Dios y su pueblo[7]. Dios es el marido, Israel la esposa. Esta ha sido infiel y lo ha abandonado para irse con otro (Baal) o con otros (Asiria y Egipto). Por eso, cuando habla de los pecados del pueblo los califica de «adulterio», «fornicación», «prostitución»; y cuando habla del amor de Dios lo concibe como un amor apasionado de esposo, pero de un esposo capaz de perdonarlo todo y de volver a comenzar.

Además de tener que soportar su tragedia matrimonial, Oseas chocó también con la oposición de sus oyentes, que lo tacharon de «necio» y «ridículo» (9,7); pero nadie le prohibió hablar, como a Amós.

Su actividad se desarrolló siempre en el Reino Norte, probablemente en Samaria, Betel y Guilgal. Aunque no sabemos dónde nació, debió de ser también en el norte, pues todas las ciudades que menciona son israelitas y nunca habla de Jerusalén ni de otras ciudades judías.

[4] S. L. BUDIN, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge 2008 (Gruber critica duramente a Budin en RBL 03/2009, aduciendo que no aporta nada nuevo).

[5] J. DAY, «Does the Old Testament Refer to Sacred Prostitution and Did it Actually Exist in Ancient Israel?», en C. MCCARTHY-J. F. HEALY (eds.), *Biblical and Near Eastern Essays* (JSOT SS 375), T & T Clark, Londres 2004, pp. 225-250, cf. 214s.

[6] RUDOLPH expone muy bien las distintas posturas. Véase también ROWLEY, «The Marriage of Hosea». Los primeros capítulos de Oseas siguen atrayendo la atención, sobre todo de la exégesis feminista; bibliografía en KEEFE, *Woman's Body.*

[7] Desde un punto de vista muy distinto, REISS, «Hosea», afirma que el profeta era un esquizofrénico.

Sus últimos oráculos podemos fecharlos en el 725. No sabemos si marchó a Judá después de la caída de Samaria o antes de que asediasen la ciudad. En cualquier caso, su predicación fue pronto conocida en el Reino Sur, ya que allí se hizo la redacción definitiva del libro.

3. El mensaje

El mensaje de Oseas coincide en parte con el de Amós. Por ejemplo, en la denuncia de las injusticias y de la corrupción reinantes (4,1-2):

> Escuchad la palabra del Señor, hijos de Israel:
> el Señor pone pleito a los habitantes del país,
> que no hay verdad ni lealtad
> ni conocimiento de Dios en el país,
> sino juramento y mentira,
> asesinato y robo,
> adulterio y libertinaje,
> homicidio tras homicidio.

El culto y la crítica a los sacerdotes. También coincide con Amós en la crítica al culto, por lo que tiene de superficial y falso.

> Con ovejas y vacas irán en busca del Señor,
> sin encontrarlo, pues se ha apartado de ellos (5,6).

> ¿Qué haré de ti, Efraín, qué haré de ti, Judá?
> Vuestra lealtad es nube mañanera,
> rocío que se evapora al alba. (...)
> Porque quiero lealtad, no sacrificios;
> conocimiento de Dios, no holocaustos (6,4-6).

> Efraín multiplicó sus altares para expiar el pecado,
> y sus altares le sirvieron para pecar. (...)
> Aunque inmolen víctimas en mi honor y coman la carne,
> al Señor no le agradan (8,11.13).

Pero hay un aspecto nuevo: Amós solo se enfrentó al sumo sacerdote de Betel, Oseas critica al conjunto de los sacerdotes.

> Aunque nadie acuse, nadie reprenda;
> ¡contigo va mi pleito, sacerdote!
> Tropezarás de día y contigo
> tropezará el profeta de noche.
> Perecerá tu patria, perecerá mi pueblo,
> por falta de conocimiento.
> Porque tú has rehusado el conocimiento,
> yo te rehusaré mi sacerdocio;
> te olvidaste de la ley de tu Dios,
> también yo me olvidaré de tus hijos.

Cuantos más son, más pecan contra mí;
cambiaré su dignidad en ignominia.
Se alimentan del pecado de mi pueblo
y con sus culpas matan el hambre (4,4-8).

Otras veces los condena por hechos de carácter social y político que no conocemos con detalle:

Como bandidos al acecho se confabulan los sacerdotes;
asesinan camino de Siquén, perpetran villanías (6,9).

Escuchadlo, sacerdotes; atended, israelitas; casa real, oíd:
Es contra vosotros la sentencia.
Porque fuisteis trampa en Mispá,
red tendida sobre el Tabor,
y fosa cavada en Sitín (5,1-2).

La política interior. Si recordamos que Oseas vivió el asesinato de cuatro reyes (Zacarías, Salún, Pecajías, Pécaj), no extraña su visión tan crítica de la corte, comparada con un horno ardiente:

Lisonjean al rey con su maldad,
y con sus embustes a los príncipes;
todos arden de ira, son como horno encendido (...).
En la fiesta del rey, con la calentura del vino,
los príncipes dan la mano a los agitadores.
Sí, su corazón es como un horno,
su mente está tramando;
de noche se aletarga su ira,
por la mañana arde como una hoguera.
Todos abrasan como un horno
y devoran a sus gobernantes.
Todos sus reyes van cayendo
sin que ni uno me invoque (7,3-7).

La guerra fratricida. Los oráculos contenidos en 5,8–6,6 se refieren a la guerra entre Efraín y Judá, a veces de forma enigmática[8]. A diferencia de la versión que encontramos en Isaías, aquí parecen los judíos los culpables:

Son los príncipes de Judá como los que corren mojones,
sobre ellos derramaré mi cólera como agua (5,10).

Pero lo más grave para el profeta es que ni Judá ni Israel (Efraín) acude a Dios: buscan la solución en las potencias extranjeras:

[8] Es la interpretación propuesta por ALT, «Hosea 5,8–6,6», seguida por numerosos autores. Alt introducía diversos cambios en el texto hebreo, cosa que ha criticado recientemente GANGLOFF; este autor niega la referencia a la guerra y advierte en 5,8.11 un problema de idolatría; sin embargo, las referencias a Efraín, Judá y Asiria obligan a pensar en un contexto político. HONG interpreta el pasaje desde un punto de vista socio-económico, no militar; su obra ha sido muy criticada por J. DAY en *JSOT* 32 (2008) 103-104.

Cuando vio Efraín su enfermedad y Judá su llaga,
fue Efraín a Asiria, mandó recado al emperador,
pero él no puede curaros ni sanaros la llaga.
Pues yo seré león para Efraín,
leoncillo para la casa de Judá.
Yo mismo haré presa y me iré,
la llevaré sin que nadie la salve (5,13-14).

Esta búsqueda de solución fuera de Dios representa para Oseas una nueva forma de idolatría: la política. En una época de grandes convulsiones, cuando está en juego la subsistencia del país, israelitas y judíos buscan la salvación en las alianzas con Egipto y Asiria, las grandes potencias militares del momento, que pueden proporcionar caballos, carros y soldados. Entonces, Asiria y Egipto dejan de ser realidades terrenas; a los ojos de Israel aparecen como nuevos dioses capaces de salvar. El pueblo se va tras ellos olvidando a Yahvé. Con ello contraviene el primer mandamiento.

El culto a Baal[9]. Baal, dios cananeo de la fecundidad, aparece muy pronto en el libro. En el poema del cap. 2 atrae poderosamente a la esposa (Israel), que se dice:

Me voy con mis amantes,
que me dan mi pan y mi agua,
mi lana y mi lino,
mi vino y mi aceite (2,6).

Por eso, toda la obsesión de Dios será «apartarle de la boca los nombres de los baales y que no invoque más sus nombres» (2,19). Sin embargo, el libro sigue hablando del enorme atractivo que ejercen estos cultos sobre los israelitas, sin excluir la prostitución cultual:

Sacrifican en la cumbre de los montes
y queman ofrendas en las colinas,
debajo de encinas y álamos
y terebintos de agradable sombra.
Y así se prostituyen vuestras hijas
y adulteran vuestras nueras[10] (4,13).

No te alegres, Israel, no te regocijes como los paganos,
porque te has prostituido abandonando a tu Dios.
Vendiste tu amor en todas las eras de trigo (9,1-2).

El culto a Baal supone la transgresión del primer mandamiento, ya que Dios no tolera rivales; supone al mismo tiempo la confesión implícita de

[9] Cf. DEARMAN, «Interpreting»; DAY, «Hosea and the Baal Cult».

[10] A menudo se han interpretado estas palabras como alusión a la prostitución sagrada de las israelitas. Según ADAMS, «Metaphor», Oseas no acusa a las mujeres israelitas de prostituirse sino de practicar cultos idolátricos; véase J. E. MILLER, «A Critical Response».

que Yahvé no es Señor de la naturaleza, no puede ayudar y salvar en todos los ámbitos de la vida.

Los becerros de oro. Otra forma de caer en la idolatría es dar culto a los becerros de oro; supone una transgresión del segundo mandamiento, que prohíbe fabricar imágenes de la divinidad; al construirlas, el hombre intenta dominar a Dios, manipularlo, convirtiendo a Yahvé en un ídolo [11]. Según la tradición bíblica, los becerros fueron instalados por Jeroboán I en el año 931, cuando las tribus del norte se separaron de Judá. El becerro era un símbolo de la presencia de Dios, y en los primeros tiempos no plateó problema. Elías y Eliseo nunca criticaron su culto. Más tarde fue causa de grandes equívocos, ya que el pueblo identificaba a Yahvé con el toro, cayendo en un tipo de religión naturista. Oseas lo critica con duras palabras:

> Con su plata y su oro se hicieron ídolos para su perdición.
> Hiede tu novillo, Samaria, ardo de ira contra él. (...)
> Porque ¿qué es ese toro?, ¿acaso un dios?
> Un escultor lo hizo, no es dios,
> se hace astillas el novillo de Samaria (8,4b-6).

La visión crítica del pasado. Las referencias a acontecimientos pretéritos de la historia de Israel son muy frecuentes, sobre todo a partir del capítulo 9 [12]. Pero Oseas no se complace en lo ocurrido. No ve el pasado como una «historia de salvación». A lo sumo, podríamos decir que Dios intenta salvar, pero encontrando siempre la oposición del pueblo. Oseas desmitifica la historia, los grandes personajes. No tienen nada de qué gloriarse, solo su pecado. Dentro de esta visión crítica del pasado hay un tema que adquiere especial relieve: los comienzos de la monarquía. No se trata de un beneficio de Dios ni de algo positivo.

> Se nombraron reyes sin contar conmigo,
> se nombraron príncipes sin mi aprobación (8,4).

Con frase lapidaria indica Oseas que la monarquía es fruto de la ira de Dios:

> Tú me los pediste: «Dame rey y príncipes».
> Airado te di un rey, y encolerizado te lo quito (13,10b-11).

[11] La justificación del segundo mandamiento es cuestión muy debatida. Sigo la interpretación de K. H. BERNHARDT, *Gott und Bild*, Evangelische Verlangsanstalt, Berlín 1956, bastante aceptada. Hay una interesante visión de conjunto del problema en F. GARCÍA LÓPEZ, «Iconismo y aniconismo bíblicos», *EstBib* 66 (2008) 247-262.

[12] Cf. HOLT, DANIELS; CHALMERS (ofrece una visión peculiar de los caps. 11–13); S. L. COOK, *The Social Roots of Biblical Yahwism*, SBL, Atlanta 2004.

Por consiguiente, comparado con Amós, Oseas no solo amplía el campo de la denuncia, sino que considera toda la historia del pueblo como una historia de pecado y rebeldía. ¿Qué actitud adoptará Dios ante ello?

El poema contenido en 2,4-25 indica que el Señor cuenta con tres posibilidades ante la conducta de la mujer: a) ponerle una serie de obstáculo para que no pueda irse con sus amantes y termine volviendo al marido (vv. 8-9); b) castigarla públicamente y con dureza (vv. 10-15); c) perdonarla por puro amor, hacer un nuevo viaje de novios, un nuevo regalo de bodas, que restaure la intimidad y sea como un nuevo matrimonio (vv. 16-25). La predicación de Oseas pasó probablemente por estas tres etapas.

En un primer momento parece no pensar en un castigo total y terrible, como Amós, sino en una serie de castigos pasajeros que provoquen la conversión: «Me volveré a mi puesto hasta que expíen y busquen mi rostro» (5,15).

Sin embargo, todo resultó inútil: «Cuando cambiaba la suerte de mi pueblo, cuando intentaba yo sanar a Israel, salían a flote los pecados de Efraín, las maldades de Samaria»» (6,11b–7,1a); «se convierten, pero a sus ídolos» (7,16a). Incluso lo que parece auténtica conversión y deseo sincero de buscar a Dios se revela como piedad pasajera y superficial (5,15b–6,6). Entonces, el castigo se hace inevitable y presenta la misma secuencia de invasión, ruina, muerte y destierro que encontramos en Amós (cf. 9,7a; 10,10.14a; 11,6; 9,17; 14,1).

Pero tampoco ahora es el castigo la última palabra. Lo que termina triunfando es el amor de Dios, que acoge de nuevo a su esposa, aunque esta no se halle plenamente arrepentida. Este tema es importantísimo en Oseas. Ya lo había insinuado el poema de 2,4-25; otro del capítulo 11 lo desarrolla con una nueva imagen. Aquí Dios no aparece como esposo, sino como padre; e Israel no es la esposa, sino el hijo. Los versos 1-5 hablan de una triple muestra del amor de Dios y de un triple rechazo de Israel. Dios, como padre, ama, llama, enseña a andar, cura, atrae, se inclina para dar de comer. Israel, el hijo, se aleja, no le comprende, no pone la confianza en su padre, sino en los amigos. Es el prototipo del hijo rebelde, que, según la ley, debe morir (Dt 21,18-21). Ante la inminencia del castigo paterno (vv. 5b-6), Israel pide auxilio a Baal, pero sin éxito (v. 7). Y cuando parece que la situación es desesperada, Dios lucha consigo mismo y la misericordia vence a la cólera (vv. 8-9).

Es interesante notar que este texto no dice nada de la conversión del hijo, igual que el capítulo 2 no hablaba de la conversión previa de la mujer. El acento recae con toda fuerza sobre el amor gratuito de Dios.

Lo mismo ocurre en el poema final (14,2-9). Comienza con una exhortación del profeta a la conversión, que debe concentrarse en renunciar a todo aquello en lo que le pueblo ha depositado su confianza: potencias extranjeras, ejército, ídolos (vv. 2-4). En este momento debería seguir la liturgia

penitencial del pueblo, pero Dios interviene de repente, anunciando su perdón por pura gracia: «Yo curaré sus extravíos, los amaré sin que lo merezcan» (v. 5). Y lo que Baal no pudo concederles, la fecundidad de la tierra, lo otorga Dios, subrayando que la lluvia y los frutos son don suyo (vv. 6-9).

El mensaje de Oseas tiene algo de desconcertante. Nuestra lógica religiosa sigue los siguientes pasos: pecado-conversión-perdón. La gran novedad de Oseas, lo que lo sitúa en un plano diferente y lo convierte en precursor del Nuevo Testamento, es que invierte el orden: el perdón antecede a la conversión. Dios perdona antes de que el pueblo se convierta, aunque no se haya convertido. San Pablo repite esta idea cuando escribe a los romanos: «La prueba de que Dios nos ama es que Cristo murió por nosotros cuando todavía éramos pecadores» (Rom 5,8). Y lo mismo dice Juan en su primera carta: «En esto consiste el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 4,10). Esto no significa que la conversión sea innecesaria. Pero sí que se produce como respuesta al amor de Dios, no como condición previa al perdón.

4. Del profeta al libro de Oseas

También en este caso se admite generalmente un trabajo original del profeta, pero con notables diferencias. En los últimos años, Gisin le atribuye todo el libro; Pentiuc concede gran importancia a su labor; Rudnig-Zelt afirma que no existió tal profeta Oseas, y todo lo que se remonta al siglo VIII es una serie de imágenes que reflejan la triste situación del Reino Norte (Efraín) después del 722.

Las mismas dudas se advierten con respecto al proceso de formación del libro, aunque generalmente se aceptan diversas etapas[13]. En cualquier caso, más interesante que la reconstrucción hipotética (y fantasiosa) de algunos autores parece el enfoque de Trotter, que parte del texto final tal como se leía durante la época persa. Como indica este autor, aunque los comentaristas discrepen con respecto al número de etapas en la formación del libro, casi todos coinciden en que para ese tiempo terminó su redacción.

El libro de Oseas es en general bastante difícil de entender. En parte porque el texto hebreo se halla muy mal conservado, y numerosas frases hay que traducirlas basándose en meras hipótesis. Y también porque la mayoría de los oráculos son muy breves y difíciles de relacionar con lo que precede o lo que sigue. Wolff creyó descubrir una serie de «unidades kerigmáticas»,

[13] La investigación sobre la formación del libro de Oseas la expone RUDNIG-ZELT, «Die Genese». Véase también VIELHAUER, *Das Werden*.

que englobarían varios oráculos; de este modo resulta más fácil comprender la obra. Pero su teoría no ha sido bien vista; entre otras cosas porque obliga a suponer diversas intervenciones de los oyentes, aprobando o rechazando lo que dice el profeta, y esto no tiene base alguna en el texto.

Uno de los aspectos más curiosos de Oseas son sus imágenes, tema muy estudiado últimamente[14]. La más importante es el símbolo conyugal, presente en los primeros capítulos y elemento unificador. Otras imágenes están simplemente apuntadas. A veces las desarrolla paso a paso (por ejemplo, 2,4-17; 11,1-4), pero es frecuente que salte de una a otra (5,11-15; 7,4-12). Sorprenden las comparaciones que aplica a Dios: esposo, padre, médico, pastor, león, leopardo, osa, rocío, árbol frondoso, polilla. Y a Israel: esposa, hijo, enfermo, rebano, paloma, viña, vino del Líbano, breva, lirio, torta, niebla matutina, etc. Todos los ámbitos quedan incluidos, pero predominan las del mundo animal y vegetal.

Al terminar la lectura de Oseas podemos tener la impresión del editor que añadió el último verso: «¿Quién es tan sabio como para entender esto, tan prudente como para comprenderlo?» (14,10a). Para él, le único claro es que los caminos del Señor son rectos y hay que esforzarse por seguirlos (14,10b).

División y contenido

No hay acuerdo en la división del libro. Prescindiendo del apéndice sapiencial (14,10), hay autores que distinguen dos secciones (1–3 + 4–14), otros tres (1–3 + 4–11 + 12–14), otros cuatro (1–3 + 4–8 + 9–11 + 12–14). Personalmente me inclino por la división en tres grandes secciones.

La primera (capítulos 1–3) es bastante compleja: abarca un relato autobiográfico (3,1-5), un relato biográfico (1,2-9), un poema sobre las relaciones entre el esposo y la esposa (2,4-17) y diversos oráculos de salvación (2,1-3.18-25). La alternancia de oráculos de condenación y de salvación ha hecho pensar a algunos que el texto se ha transmitido mal e intentan restaurar el orden primitivo. Sin embargo, Good descubre en este aparente desorden una estructura quiástica, que es sin duda la pretendida por el redactor:

1,2-9		matrimonio de Oseas		3,1-5
	2,1-3	los hijos y sus nombres	2,18-25	
		2,4-17		
		la mujer = el pueblo		

La segunda sección (capítulos 4–11) aparece a primera vista como una mezcla incomprensible de oráculos muy diversos, centrados especialmente

[14] BONS, «L'approche», presenta y evalúa las obras de SEIFERT y EIDEVALL.

en la denuncia del culto y de la política. Comienza con una requisitoria *(rib)* y termina con un oráculo de salvación (cap. 11). Para comprender mejor la estructura de estos capítulos hay que fijarse en los verbos de movimiento; entonces advertimos cuatro momentos principales:

4,1–5,6: el pueblo no vuelve a Dios
5,8–7,16: el pueblo retorna en falso
8,1-14: como castigo, volverá a Egipto
9–11: etapas de este exilio: expulsión – estancia en Egipto – retorno

La tercera sección (capítulos 12–14) comienza también con una requisitoria (cf. 12,3) y termina con un oráculo de salvación (14,2-9). Los aspectos litúrgicos son claros en estos capítulos: por dos veces encontramos una referencia a la alianza (12,10; 13,4), y el capítulo 14 presenta los rasgos típicos de una liturgia penitencial. Por lo que se refiere al contenido, esta sección incluye un poema retrospectivo sobre la historia de Jacob (12,3-15) y otro sobre Efraín, denunciando especialmente el culto al becerro de oro y la monarquía (13,1–14,1). Los dos, especialmente el primero, plantean numerosos problemas literarios e históricos[15].

5. Influjo de Oseas y su uso en el Nuevo Testamento[16]

Oseas es uno de los profetas que más impacto causaron, al menos en ciertos ambientes. Tres temas merecen especial mención. El primero, la imagen del matrimonio, aplicada a las relaciones entre Dios y el pueblo. De Oseas pasará a Jeremías, Ezequiel, Deuteroisaías, hasta convertirse en algo típico de la teología bíblica, presente también en el NT y en la espiritualidad cristiana. Es cierto que el tema adquirirá matices diferentes en cada autor, pero la intuición básica parte de Oseas.

El segundo es la imagen paterna para expresar también las relaciones entre Dios y el pueblo (cf. Os 11); una paternidad en la que termina venciendo la misericordia y el perdón, a pesar de las faltas del hijo. El tema lo recoge Jeremías en uno de sus oráculos del libro de la consolación (Jr 31,18-20), y adquiere su expresión más perfecta en la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32).

El tercero es la idea tan profética de que Dios prefiere la misericordia a los sacrificios. Samuel sitúa la alternativa entre obediencia y sacrificios (1 Sm 15,22s.). Oseas la pone en algo más íntimo. Y será su formulación la que recoja el NT (Mt 9,13 y 12,27 citan Os 6,6).

[15] BLUM, «Hosea 12». Bibliografía anterior en HOLT. Una interpretación de los caps. 11–13 distinta de la habitual en CHALMERS.

[16] SCHULTZ-RAUCH; FUß; GOODWIN; SAILHAMER.

Además de los casos ya mencionados, el NT cita expresamente palabras de Oseas en las siguientes ocasiones: Mt 2,15 (Os 11,1: «de Egipto llamé a mi hijo»), para presentar a Jesús como nuevo Israel; Rom 9,25s. (Os 2,2 y 1,10), dando un sentido nuevo al texto, para demostrar con él la misericordia de Dios hacia los paganos; el mismo uso hace de Os 2,23 la primera carta de Pedro 2,10.

Las otras referencias son muy oscuras o tienen el mero interés de citas literarias. 1 Cor 15,4, con su oscura alusión a la resurrección, «al tercer día según las Escrituras», quizá se refiera a Os 6,2. Lc 23,30 y Ap 6,16 citan Os 10,8: «Pedirán a los montes, "desplomaos sobre nosotros", y a las colinas "sepultadnos"». Hch 13,10 indica, como Os 14,10, que los caminos de Señor son rectos. El uso que hace 1 Cor 15,55 de Os 13,14 quizá no esté muy de acuerdo con el sentido original del texto.

13

Isaías [1]

1. La persona

Son pocos los datos que poseemos sobre la vida de Isaías. Debió de nacer hacia el 760. Su padre se llamaba Amós, pero no hay motivo para identificarlo con el profeta de Técoa. El lugar de nacimiento, aunque no lo sabemos con certeza, parece Jerusalén. Este origen jerosolimitano es importante porque el futuro profeta crecerá en medio de unas tradiciones religiosas que condicionarán su mensaje: la elección divina de Jerusalén y de la dinastía davídica [2]. Dos realidades, la capital y la monarquía, con las que Dios se había comprometido desde tiempos antiguos. A diferencia de su contemporáneo Oseas, profeta del norte, Isaías basará gran parte de su fe y de su predicación en estos dos pilares. No de forma superficial, acrítica,

[1] *Bibliografía:* Hauser-Kaufman (eds.), *Recent Research*, pp. 278-302 (2008).

Historia de la investigación: Höffken, *Jesaja: Der Stand* (2004); U. Becker, «Jesajaforschung» (1999); Íd., «Tendenzen» (2009); Kim, «Recent scholarship» (2008); Williamson, «Recent Issues» (2009).

Introducción: Barton, *Isaiah 1–39*; Doorley, *Isaiah of Jerusalem*.

Comentarios a Is 1–39: Beuken (HTKAT) 2000-2008; Blenkinsopp (AB) 2000; Brueggemann, 1998; Childs (OTL) 2001; Duhm, 1892; Höffken, 1993; Ramis, 2004 (útil selección de los textos más importantes); Sweeney (FOTL 16) 1996; Wildberger (BK) 1972.

Estudios recientes: Bäckersten, *Isaiah's Political Message* (2008); Berges, *Jesaja* (2010); A. Davies, *Double Standards* (2000); Garzón Moreno, *La alegría* (2011); Goulder, *Isaiah as Liturgy* (2004); Jong, *Isaiah* (2007); Köckert-Becker-Barthel, «Das Problem» (2003); Porath, *Die Sozialkritik* (1994); Schoors, «Historical Information» (1997).

[2] Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, II, 187-218.

sino deduciendo de ellos las más graves consecuencias para su momento histórico.

Todavía bastante joven recibió la vocación profética, «el año de la muerte del rey Ozías» (6,1), probablemente el año 740/739, cuando contaba unos veinte años de edad [3]. De ella hablaremos en el apartado siguiente.

Por entonces debió de contraer matrimonio. Desconocemos el nombre de su mujer, a la que en una ocasión llama simplemente «la profetisa» (8,3). De aquí deducen algunos que se trataba de una auténtica profetisa, como Julda; otros creen que recibe el título por estar casada con el profeta. Totalmente absurda e injustificada es la opinión aceptada por E. O. James de que profetisa equivaldría a prostituta del templo.

De este matrimonio nacieron al menos dos hijos, a los que Isaías puso nombres simbólicos: Shear Yashub («Un resto volverá») [4] y Maher Shalal Has Baz («Pronto al saqueo, rápido al botín»). En esto siguió la misma conducta de Oseas, demostrando con ello que toda la existencia del profeta está al servicio del mensaje que Dios le encomienda.

Nada más podemos decir de su vida privada. Ni siquiera conocemos la fecha de su muerte, que debió ocurrir después del 701. La tradición judía recogida en el Talmud dice que fue asesinado por el rey Manasés, quien mandó aserrarlo por la mitad; aunque esta tradición fue recogida por Justino, Tertuliano y Jerónimo, carece de fundamento [5].

El carácter de Isaías se puede conocer suficientemente a través de su obra. Es un hombre decidido, sin falsa modestia, que se ofrece voluntariamente a Dios en el momento de la vocación. Esta misma energía la demostró años más tarde, cuando hubo de enfrentarse a los reyes y a los políticos, cuando fracasó en sus continuos intentos por convertir al pueblo: nunca se deja abatir, y si calla durante algunos años no es por desánimo. Esto mismo le hace aparecer a veces casi insensible, pero más bien habría que hablar de pasión muy controlada.

Se ha dicho de Isaías que es un personaje aristocrático, políticamente conservador, enemigo de revueltas y cambios sociales profundos. En su pretendido carácter aristocrático quizá haya influido la tradición que lo presenta como sobrino del rey Amasías. Pero nada de esto tiene serio fundamen-

[3] Es difícil datar la muerte de Ozías con exactitud. Las opiniones oscilan desde el 747 hasta el 735, aunque la mayoría se inclina por el 740/739.

[4] La traducción de Shear Yashub es muy discutida: «Un resto volverá», «El resto volverá», «El resto que vuelve», etc. Lo más difícil es saber si el nombre hay que interpretarlo como promesa o como amenaza. Es posible que ambos matices estén implícitos.

[5] Cf. ENCINAS, «La muerte de Isaías». Sobre la imagen de Isaías en el libro de las Crónicas cf. P. C. BEENTJES, «Isaiah in the Book of Chronicles», en MEER y otros (eds.), *Isaiah in Context*, pp. 15-24.

to. Que el profeta es enemigo de la anarquía y la considera un castigo parece evidente (cf. 3,1-9). Pero esto no significa que apoye a la clase alta. Desde sus primeros poemas hasta los últimos oráculos, los mayores ataques los dirige contra los grupos dominantes: autoridades, jueces, latifundistas, políticos. Es terriblemente duro e irónico con las mujeres de la clase alta de Jerusalén (3,16-24; 32,9-14). Y cuando defiende a alguien con pasión no es a los aristócratas, sino a los oprimidos, huérfanos y viudas (1,17), al pueblo explotado y extraviado por los gobernantes (3,12-15).

2. La vocación (6,1-13)

Aunque es difícil datar el c. 6, se trata de una experiencia temprana del profeta[6]. Este relato, que no debemos leer como mera información autobiográfica, es uno de los más interesantes para comprender el modo de actuar de Dios en la historia y la teología de Isaías (o, si se prefiere, la teología del libro de Isaías). En él se encuentra sintetizado el núcleo de su mensaje. Los principales protagonistas son Dios, Isaías y el pueblo.

El capítulo comienza con una alusión a la muerte («el año de la muerte del rey Uzías») y se cierra con una referencia a la vida nueva que brotará en el futuro («ese tocón será semilla santa»). Abarca el pasado y el futuro. Y nos dice que, en ese período de tiempo, se va a dar una intervención especial de Dios que cambiará el rumbo de la historia de Israel. Pero Dios utiliza a un hombre para llevar a cabo sus planes: llama a Isaías, lo envía a una misión.

El capítulo podemos dividirlo en tres partes: 1) visión (1-5)[7]; 2) purificación (6-7); 3) misión (8-13). En la primera parte domina el elemento visual, en la segunda la acción, en la tercera la audición.

Visión inicial (1-5). Subraya la majestad y soberanía de Dios y sirve de ambientación a todo lo que sigue. La supremacía de Dios se subraya mediante tres contrastes: el primero, con Uzías, muerto; del rey mortal se pasa el rey inmortal. El segundo, con los serafines, a los que se describe detenidamente, mientras de Dios solo se dice que «la orla de su manto llenaba el templo». El tercero, con Isaías, que se siente impuro ante el Señor. Tene-

[6] La discusión se centra en si el c. 6 contiene un *relato de vocación*, como muchas veces se afirma, o un *relato de misión*. En el primer caso, se trataría de la experiencia inicial del profeta; en el segundo, podría tratarse de una experiencia posterior a la vocación, centrada en la actividad que deberá llevar a cabo durante la guerra siro-efraimita. Desde el punto de vista temporal, bien se sitúe en el año 740 (primera hipótesis) o en el 734 (segunda), no hay mucha diferencia.

[7] Adviértase la inclusión entre «vi» y «he visto»; entre «el Señor sentado en su trono» y «al rey y Señor de los ejércitos». Cf. ROBERTS, «The Visual Elements».

mos tres binomios que subrayan la soberanía de Dios (vida-muerte, invisibilidad-visibilidad, santidad-impureza).

Esta majestad sublime queda sintetizada en ese título típico del libro de Isaías, «el Santo»[8]. Dentro de la historia de las religiones, el título expresa la separación infinita de Dios con respecto al mundo y a lo mundano, esa cualidad que lo hace aparecer como «fascinante» y «tremendo» al mismo tiempo[9]. Junto a este sentido tenemos el de santidad moral, alejamiento del pecado. El primer aspecto coincide con la forma en que presenta Isaías a Dios; el segundo con el sentimiento del profeta y su constatación de la realidad pecadora del pueblo.

Los elementos literarios que utiliza Isaías en esta primera parte son los típicos de las teofanías (temblor, voz, humo) y muestra gran habilidad para conseguir un ambiente totalmente penetrado por Dios sin llegar a describirlo. De Isaías no podemos decir, como de Samuel, que «no conocía a Dios». El texto no sugiere nada parecido. Sin embargo, en este momento tiene una experiencia nueva, distinta, del Señor.

Purificación (6-7). Basándose en la queja de Isaías («soy un hombre de labios impuros»), un serafín purifica sus labios, como símbolo de purificación de toda la persona. Por eso, la consecuencia final no es que Isaías ya tiene los labios puros, sino que «ha desaparecido tu culpa, está perdonado tu pecado». Esta escena sirve de transición y prepara a Isaías para ser elegido por Dios.

Misión (8-13). De forma casi brusca, estos versos centran de nuevo nuestra atención en la corte divina. El género literario utilizado por el profeta es el de «encargo de una misión difícil», y conviene conocerlo con detalle para advertir los matices del relato de Isaías[10]. Sus elementos son los siguientes:

a) pregunta del presidente de la asamblea (dios o Gilgamés);

b) desconcierto de los dioses ante la dificultad de la tarea;

c) uno es propuesto o se ofrece;

d) encargo de la misión;

e) ejecución.

[8] En Is aparece 25 veces; fuera de él solo 5. Pero es posible que Isaías lo tomase de la liturgia del templo de Jerusalén (cf. Sal 78,41; 89,19). En Ugarit se daba al dios Ilu el título de «santo», y a los dioses el de «hijos del santo».

[9] Cf. R. OTTO, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Revista de Occidente, Madrid 1925.

[10] Sobre este género disponemos de los siguientes textos: la epopeya de Kirta, el robo de las tablas del destino, la epopeya de Gilgamés y Agga, el ritual para el sufrimiento y triunfo de Bel Marduk, un conjuro de la serie asiria Maqlû y el relato sobre Miqueas ben Yimlá (1 Re 22). Cf. H. P. MÜLLER, «Die himmlische Ratversammlung», *ZNW* 54 (1963) 254-267.

En todos los textos que poseemos sobre este género (si no están deteriorados) queda claro cuál es el problema y la misión encomendada: curar al rey Kirta, recuperar las tablas robadas por el dios Zû, hacer que Agga cambie de opinión, recuperar del mundo subterráneo a Bel Marduk, ir a la diosa Belit con un encargo, engañar al rey Ajab.

Curiosamente, Isaías solo hace una ligera referencia a la asamblea divina («¿Quién irá *de nuestra parte*?»), y omite el tema del desconcierto de los dioses, no para quitarle importancia a la misión, sino por un concepto más depurado de la corte celeste. Pero lo más sorprendente es que no se dice desde el comienzo cuál es el problema. Entonces, tenemos un detalle importante: Isaías se ofrece sin saber a qué se ofrece ni a dónde lo van a mandar. Es la disponibilidad absoluta al servicio de Dios. Pero es también interesante que Isaías reconozca la necesidad de *ser enviado*. Su respuesta no es «voy», sino «envíame».

Dios acepta al punto el ofrecimiento y le indica cuál será su misión, muy extraña, por cierto. Debe proclamar una orden perentoria y realizar una serie de acciones que provoquen el endurecimiento del pueblo [11], para que no se convierta y se le cure [12]. Aunque los comentaristas modernos se sienten desconcertados ante esta misión [13], hay que aceptar el texto en toda su dureza. Dios no quiere que el pueblo se convierta y cure en este momento. Lo que ocurra en el futuro es un problema distinto. Isaías da por supuesto que esa situación no es definitiva. Por eso pregunta: «¿hasta cuándo?». No se trata de una súplica pidiendo un cambio. Es simple pregunta sobre la duración de su tarea, al mismo tiempo que una magnífica afirmación de esperanza.

En resumen, la experiencia de la vocación abre a Isaías a un mundo nuevo. De las verdades tradicionales, de la piedad juvenil, pasa a captar el gran plan de Dios con respecto a su pueblo. Siguiendo el hilo del relato podemos concretar esa experiencia en cuatro puntos: la santidad de Dios, la conciencia de pecado

[11] Los vv. 9b-10 plantean numerosos problemas que es imposible tratar aquí. Además de los comentarios a Isaías, véase UHLIG, *The Theme of Hardening*.

[12] Es interesante el contraste con el relato de Kirta, conocido sin duda por los lectores de Isaías; en él se busca a alguien capaz de curar al rey; aquí se busca a alguien capaz de impedir la curación del pueblo.

[13] Como fruto de este desconcierto se dan tres posturas: *a)* modificar el texto, como hicieron ya el Targum (que interpreta 9b como descripción de la ceguera espiritual del pueblo), los LXX (que cambian los imperativos del v. 10 en aoristos, de forma que Dios no provoca el endurecimiento sino se limita a constatarlo) y los rabinos (que desconectan 10b de lo anterior y lo interpretan como promesa, no como amenaza: «pero se convertirá y lo curaré»; *b)* suavizar su interpretación, refiriéndolo solo al Reino Norte, o haciendo alusión a la gramática hebrea y al estilo enfático de los orientales; *c)* considerar que los versos 9b-10 no contienen la misión encomendada al profeta, sino el resultado de su actividad.

(personal y colectivo), la necesidad de un castigo y la esperanza de salvación [14]. Estos cuatro temas, unidos a las tradiciones de Sión y de la dinastía davídica, debemos tenerlos presentes para comprender la predicación de Isaías.

3. Actividad profética

Los recopiladores y editores del libro de Isaías no se molestaron en ordenar el material cronológicamente ni en distinguir entre oráculos auténticos e inauténticos. De este modo, reconstruir la actividad profética de Isaías es una aventura apasionante, pero en muchos casos poco segura [15]. Por ejemplo, dos famosos textos mesiánicos (9,1-6; 11,1-9) se duda que sean del profeta; y, entre los defensores de la autenticidad, unos los fechan en el año 732 y otros después del 701. Los resultados son muy distintos según nos atengamos a una u otra de estas tres hipótesis. De todas formas, creemos que la tarea merece la pena, porque pone de relieve el carácter concreto e histórico de la palabra de Dios y de la actividad de Isaías. A lo largo de estas páginas procuraremos dejar claro qué datos son seguros y cuáles meramente probables.

Dividiremos la actividad de Isaías en cuatro períodos, coincidentes en líneas generales con los reinados en que vivió: Yotán, Acaz, minoría y mayoría de edad de Ezequías.

3.1. Durante el reinado de Yotán (740-734)

Como ya indicamos, es una época de prosperidad económica y de independencia política, que solo se verá amenazada en los últimos años. Todo parece ir bien. Pero Isaías, igual que Amós años antes en el Reino Norte, detecta una situación muy distinta. De acuerdo con la mayoría de los comentaristas, su mensaje de este período lo encontramos en los capítulos 1–5 (aunque existen en ellos textos posteriores del profeta y de su escuela), en 9,7-20 y en 10,1-4.

Lo que más preocupa a Isaías durante estos primeros años es la situación social y religiosa [16]. Constata numerosas injusticias, las arbitrariedades

[14] Algunos comentaristas consideran las palabras finales («ese tocón será semilla santa») un añadido de época posterior, de la comunidad posexílica (últimamente BEUKEN, *Jesaja 1–12*, p. 164). Los argumentos son serios. De todos modos, en el texto actual la esperanza de salvación es un elemento esencial de la teología del libro.

[15] Más optimistas se muestran HAYES-IRVINE, *Isaiah*, que atribuyen casi todo lo contenido en los capítulos 1–32 al profeta Isaías y creen que el material se encuentra en orden cronológico, aunque habría que trasladar los cc. 28–33 después del 18. La reconstrucción más reciente de la actividad de Isaías en JONG, *Isaiah...*, pp. 191-249.

[16] BÄCKERSTEN no está de acuerdo con la interpretación habitual y refiere 5,8-24 y 10,1-4 a la política antiasiria practicada años más tarde.

de los jueces, la corrupción de las autoridades, la codicia de los latifundistas, la opresión de los gobernantes. Todo esto pretenden enmascararlo con una falsa piedad y abundantes prácticas religiosas (1,10-20). Pero Isaías reacciona de forma enérgica. Jerusalén ha dejado de ser la esposa fiel para convertirse en una prostituta (1,21-26); la viña cuidada por Dios solo produce frutos amargos (5,1-7).

Por otra parte, el lujo y el bienestar han provocado el orgullo en ciertos sectores del pueblo. A veces se manifiesta de forma superficial e infantil, como en el caso de las mujeres (3,16-24), pero en ocasiones lleva a un olvido real y absoluto de Dios, como si Él careciese de importancia en comparación con el hombre. A esto responde el profeta con el magnífico poema 2,6-22, en el que se observa el impacto tan grande que le produjo la experiencia de la santidad de Dios, tal como la cuenta el c. 6.

Resulta difícil sintetizar la postura de Isaías ante esta problemática tan variada. Predomina la denuncia, el sacudir la conciencia de sus oyentes, haciéndoles caer en la cuenta de que su situación no es tan buena como piensan. Como consecuencia de ello, desarrolla ampliamente el tema del castigo (2,6-22; 3,1-9; 5,26-29; etc.). Pero con esto no reflejamos exactamente la actitud de Isaías en estos años. Su principal interés radica en que el hombre se convierta (1,16-17; 9,12), practique la justicia, se muestre humilde ante Dios. Su deseo profundo no es que Jerusalén quede arrasada, sino que vuelva a ser una ciudad «fiel». Denuncia del pecado y anuncio del castigo están subordinados a este cambio profundo en el pueblo de Dios.

3.2. Durante el reinado de Acaz (734-727)

La situación de bienestar y confianza se vio amenazada en los últimos años de Yotán por los preparativos de Damasco y Samaria contra Jerusalén, que desembocarían más tarde, durante el reinado de Acaz, en la guerra siro-efraimita (véase c. 9)[17].

La actitud de Isaías ante esta guerra (cc. 7–8) ha sido con frecuencia mal interpretada. Se afirma que se opuso a que Acaz pidiese ayuda a Tiglatpileser III de Asiria. Sin embargo, el profeta nunca menciona este hecho ni lo da por supuesto. A lo que Isaías se opone radicalmente es al temor del rey y del pueblo ante la amenaza enemiga.

[17] El revisionismo que se ha impuesto durante las últimas décadas en la ciencia bíblica hace que algunos consideren la guerra siro-efraimita una leyenda inventada posteriormente, y no remonten el Memorial (Is 6–8) al profeta, sino a un autor del tiempo de Manasés o de Josías. Aun suponiendo que esto fuese cierto (y tengo serias dudas), el contexto histórico «inventado» ayuda a entender el texto. Sobre Isaías y la guerra: ASURMENDI, *La guerra*; BICKERT, «König Ahas»; GITAY, «Isaiah and the Syro-Ephraimite War; IRVINE, *Isaiah, Ahaz...*

Una lectura atenta de los textos confirma esta idea[18]. Desde el comienzo se indica que «el corazón de Acaz y del pueblo se agitó como se agitan los árboles del bosque» (7,2). Por eso Isaías le exige: «No temas, no te acobardes» (7,4). Y al final de estos oráculos vuelve a insistir en la idea del temor (8,12-13). En definitiva, para Isaías la alternativa no radica entre «creer» y «pedir auxilio», sino entre «creer» y «temer». ¿Por qué rechaza de modo tan enérgico el temor? Porque supone desconfiar de Dios, que se ha comprometido con Jerusalén y con la dinastía davídica. Supone dar más importancia a los planes de Rasín y de Pécaj («dos cabos de tizones humeantes») que a las promesas de Dios. Supone desconfiar de que Dios esté con su pueblo. Frente a esta postura, Isaías defiende, no una actitud quietista, como se ha dicho a veces, sino una política basada en la fe.

Humanamente se trata de algo muy duro. Porque esa presencia de Dios entre su pueblo se manifiesta de forma suave y mansa, como el agua de Siloé (8,6); se significa con el nacimiento de un ser tan débil como un niño (7,14). Poca cosa para alejar el temor. Pero no cabe otra alternativa: «si no creéis, no subsistiréis» (7,9). Y así se comprende la extraña sucesión de promesas y amenazas que encontramos en estos capítulos 7–8. Dios, que se ha comprometido con su pueblo, decide la ruina de Damasco y Samaria (7,7.16; 8,4; quizá 8,9-10). Pero, al chocar con la falta de fe, anuncia también un castigo (7,15-25; 8,5-8). El mensaje de Isaías en esta época oscila entre los dos polos, a veces con un equilibrio casi perfecto entre salvación y condenación.

Quizá la clave para interpretar estas afirmaciones aparentemente contradictorias se halla en 8,18: «Yo con mis hijos, los que me dio el Señor, seremos signos y presagios para Israel, como testimonio e instrucción». Aquí entra en juego el valor de los nombres simbólicos. Isaías significa «Dios salva»; Shear Yashub, «Un resto volverá»; Maher Shalal Haz Baz, «Pronto al saqueo, presto al botín». Este último nombre se refiere sin duda al castigo de Damasco y Samaria (cf. 8,1-4). Shear Yashub hace referencia a un castigo purificador de Judá, a un «resto» (no a todo el pueblo) que se salvará y volverá al Señor. Isaías significa, por encima del castigo y de la purificación, el compromiso eterno de Dios con su pueblo.

Nos hemos limitado a esbozar el mensaje de Isaías durante la guerra. En cuanto a la sucesión cronológica de los oráculos, se admite generalmente que los cc. 7–8 conservan bastante bien el orden. A la intervención del pro-

[18] El «Memorial de la guerra» (Is 6–8) se ha prestado a muchas interpretaciones y reconstrucciones. Cf. T. WAGNER, *Gottes Herrschaft*. Sobre las últimas propuestas, U. BECKER, «Tendenzen...», pp. 112-115. Insisto en que mi comentario solo pretende ayudar a entender el texto actual, sin entrar en el complejo y subjetivo problema de su formación.

feta dirigida al rey (7,1-17)[19] seguiría la acción simbólica de 8,1-4 y la amenaza de 8,5-7(8). Resulta difícil datar 8,9-10, que Wildberger sitúa al comienzo de las hostilidades, e incluso antes del encuentro con Acaz. Tras el fracaso de su misión, el profeta tiene la experiencia reflejada en 8,11-15, que le lleva a sellar el testimonio (8,16-18)[20].

En cualquier caso, parece que Isaías guardó silencio en los años posteriores, hasta la muerte de Acaz.

3.3. Durante la minoría de edad de Ezequías (727-715)

En el año 727 muere Tiglatpileser y le sucede Salmanasar V. Ese mismo año muere Acaz y le sucede Ezequías. Solo cuenta cinco años de edad y se encarga del gobierno un regente cuyo nombre desconocemos. En estos años, en los que Judá se mantuvo al margen de alianzas y rebeliones contra Asiria, solo podemos datar con seguridad dos oráculos de Isaías.

El primero se dirige contra Filistea, que, contenta por la muerte de Tiglatpileser, invita a Judá a la rebelión (14,28-32). Isaías repite de nuevo que la salvación está en el Señor y que el hombre debe confiar en sus promesas. El regente y el pueblo debieron de hacer caso a Isaías, ya que nada sugiere que Judá se rebelase.

El segundo oráculo (28,1-4) se refiere a la rebelión de Samaria en el 724. El profeta ataca duramente esta decisión de los samaritanos y amenaza a la ciudad con la ruina.

Junto a estos dos oráculos, bastante seguros en su datación, algunos autores pretenden fechar en esta época algunos textos referentes a países extranjeros (14,24-27; 15–16; 21,11-12.13-17).

3.4. Durante la mayoría de edad de Ezequías (714-698)

Durante veinte años Judá ha vivido tranquilo pagando tributo a Asiria. Pero en el 714 sube al trono Ezequías, cuando cuenta dieciocho o diecinueve años de edad. Movido por sus deseos de reforma religiosa y de independencia política, se mostrará propenso a mezclarse en revueltas. Además, las grandes potencias rivales de Asiria (Babilonia y Egipto) estaban interesadas en ello. Dos textos lo dejan entrever con claridad.

[19] Acompañada quizá de las amenazas 7,18-25, aunque algunos versos parecen posteriores.

[20] De acuerdo con ciertos comentaristas, Isaías habría prometido al Reino Norte la liberación y el consuelo después de que Tiglatpileser lo invadiese (Is 8,23b–9,6), aprovechando la ocasión del nacimiento o de la entronización de Ezequías. Pienso que este precioso texto no es isaiano, sino un siglo posterior al profeta, de la época de Josías.

El primero (Is 39) cuenta que Merodac-Baladán, rey de Babilonia, envió una embajada a Ezequías para darle la enhorabuena por su curación milagrosa (sobre la enfermedad del rey véase Is 38). Sería ingenuo pensar que a Merodac-Baladán le preocupaba mucho la salud de Ezequías. Lo que pretende es ganarse un aliado para la rebelión. El texto no lo dice claramente, pero lo insinúa al indicar que Ezequías enseñó a los embajadores todos sus tesoros, como queriendo demostrar que estaba preparado para la guerra. Isaías condena esta actitud y predice la pérdida de dichos tesoros, cosa que ocurrirá doce años más tarde. El segundo texto (18,1-6) demuestra que también Egipto estaba interesado en fomentar la rebelión.

Sin embargo, esta no la llevará a cabo ninguna de las grandes potencias, sino la pequeña ciudad de Asdod, en 713-711. Como siempre, resulta difícil saber qué textos recogen la predicación de Isaías en este momento. La opinión predominante se limita a ver una clara referencia a la rebelión de Asdod en el c. 20. Se trata de una acción simbólica de larga duración en la que el profeta anuncia el fracaso de los filisteos, ridiculizando la vana esperanza que depositan en Egipto. De hecho, los egipcios ni siquiera se presentaron a la batalla. Sargón II realizó una rápida campaña contra Asdod, Gaza y Asdudimmu. Judá no fue invadida, pero sí sometida. Es posible que Ezequías se apresurase a pagar tributo, evitando de esa forma el castigo.

Siguieron unos años de calma, hasta que la muerte de Sargón en 705 dio paso a una nueva revuelta, esta vez de más graves consecuencias. Sobre el curso de los acontecimientos sabemos con exactitud: a) que los judíos contaban con el apoyo militar de Egipto; b) que esta ayuda no les sirvió de nada, pues Senaquerib invadió Judá y asedió Jerusalén; c) que Jerusalén no cayó en manos de los asirios, ya que estos debieron retirarse.

Lo que resulta muy difícil es decidir qué textos recogen la predicación de Isaías durante los años 705-701 [21]. A partir de Brückner se suelen atribuir a esta época los oráculos auténticos contenidos en los cc. 28–31, descubriendo en ellos los diversos momentos de la rebelión: formación del partido antiasirio (28,7-15), decisión de rebelarse (29,15), embajada a Egipto (30,1-7), firma del tratado (31,1-3). A estos textos añaden algunos autores 1,2-9; 22,1-14 (dirigidos ambos a Judá) y 10,5-15; 14,24-27 (contra Asiria) [22].

¿Podemos reconstruir la actividad de Isaías partiendo de datos tan dispersos y discutidos? Es difícil, pero merece la pena intentarlo. Al final indicaremos qué datos parecen seguros y cuáles hipotéticos. Distinguiremos

[21] F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*, Lecoffre, París 1986, pp. 137-269, trata ampliamente el tema.

[22] GOTTWALD, *All the Kingdoms*, añade a ellos 23,1-12 y c. 39. Las opiniones podrían multiplicarse, demostrando que no existe unanimidad.

tres momentos: preparación oculta de la rebelión, preparación abierta, y después de la rebelión.

En el primero (preparación oculta) podemos situar seis oráculos: 28,7-13.14-22.23-29; 29,1-4.9-12.15-16. Son muy vagos en sus circunstancias, pero reflejan la inquietud de Isaías ante unos preparativos que no traerán la libertad, sino la destrucción (cf. 28,13.18s.22, etc.), porque se realizan sin tener en cuenta la voluntad de Dios (29,15s.).

En el segundo momento (preparación abierta) Judá envía mensajeros a Egipto pidiendo ayuda. Isaías condena esta actitud en dos oráculos (30,1-5; 31,1-3). La alianza con Egipto equivale a desconfiar de Dios y divinizar a las grandes potencias. Los judíos no solo se han embarcado en una política absurda, sino que están cometiendo un pecado de idolatría.

En el tercer momento (después de la rebelión) Isaías se siente fracasado y deja testimonio escrito de la actitud pecadora del pueblo y del castigo que merece (30,8-17). Quizá entrase en un período de silencio. Pero no debió de durar mucho, porque los acontecimientos le obligarán a hablar pronto. El año 701 Senaquerib invade Judá y conquista 46 fortalezas, entre ellas Laquis. Desde allí envía al Copero Mayor a Jerusalén exigiendo la rendición. Y las palabras que le encarga decir (36,4-20) van a provocar un cambio profundo en Isaías. El Copero Mayor comienza desmontando las confianzas humanas basadas en las meras palabras, en la estrategia militar y en la ayuda de Egipto (vv. 4-6). Esto lo habría firmado Isaías. Pero luego ataca el último baluarte de Judá: «Que no os engañe Ezequías diciendo: El Señor nos librará. ¿Acaso los dioses de las naciones libraron a sus países de la mano del rey de Asiria?» (36,18).

Esta blasfemia ayuda a comprender el cambio del profeta. Al principio de su vida había considerado a Asiria como un instrumento en manos de Dios (5,26-29; 10,5-6; 28,2). Ahora condena su postura llena de orgullo y soberbia. Abandonando su silencio, ataca al gran imperio en varios oráculos que podemos datar con bastante probabilidad en este momento (10,5-15; 14,24-27; 30,27-33; 37,21-29).

Pero Isaías no se limita a condenar a Asiria. Anuncia en nombre de Dios la salvación de Jerusalén (31,5-6; 37,33-35). Efectivamente, Senaquerib hubo de levantar el cerco y se contentó con imponer a la ciudad un fuerte tributo.

Sin embargo, el profeta sufre una nueva decepción. Esperaba que los trágicos acontecimientos de la invasión y el asedio sirviesen al pueblo para convertirse. La actitud de este es distinta: al enterarse de la retirada de las tropas asirias no da gracias a Dios ni reconoce su pecado, sube alegre a las azoteas para contemplar la marcha del ejército enemigo. Isaías no puede soportarlo. En un duro oráculo, en el que su fe religiosa se mezcla con un

profundo patriotismo, condena al pueblo por su conducta (22,1-14). Según Von Rad, «este es uno de los pocos sitios en que aparece, en medio de la severa atmósfera de su mensaje profético, un sentimiento vivo y profundamente humano de Isaías»[23].

La situación en la que quedó el país después de la invasión la conocemos por otro oráculo (1,4-9), que utiliza la imagen del enfermo para describir la imposibilidad de curación. ¿Termina con esto la actividad de Isaías? Muchos autores piensan que sí. Otros, en cambio, piensan que sus últimas palabras no fueron tan trágicas, y ponen su testamento profético en textos como 2,2-4; 11,1-9 y 32,1-5.15-20, que dejan entrever un futuro de paz internacional, con la desaparición de la guerra y de las armas, implantación de la justicia y del derecho, de la fraternidad y el bienestar. Sin embargo, existen serias dudas sobre la autenticidad de estos oráculos. Es preferible no ofrecer un final tan bonito y atenernos a los datos seguros.

Cuando comenzamos a reconstruir la actividad de los años 705-701 prometimos distinguir entre datos seguros e hipotéticos.

Parece *seguro*: a) que Isaías se opuso decididamente a la rebelión desde los primeros momentos; b) que condenó la alianza con Egipto; c) que consideró la invasión asiria como justo castigo por la actitud del pueblo; d) que, a pesar de lo anterior, prometió la salvación de Jerusalén; e) que la actitud posterior del pueblo volvió a desilusionarlo.

Muy probable parece que Isaías cambió de actitud frente a Asiria en estos años; que cambió de actitud no admite dudas, lo que se discute es el momento en que se produjo el cambio. Teniendo en cuenta la blasfemia del rey asirio, lo más probable es que fuese después de la embajada enviada desde Laquis.

Debe interpretarse como *mera hipótesis*, más o menos discutible según cada elemento, toda la reconstrucción que hemos intentado, especialmente en lo que se refiere a la datación de los textos.

4. El mensaje

Resulta especialmente difícil sintetizar en pocas líneas el mensaje de Isaías. Sobre todo, porque en ciertos puntos claves no sabemos qué pensaba el profeta. Por ejemplo, en la cuestión mesiánica. Si 9,1-6 y 11,1-9 no proceden de Isaías, su visión del mesianismo y de la dinastía davídica es muy distinta de la que podríamos presentar apoyándonos en dichos textos. No obstante, intentaremos esbozar algunas ideas.

[23] G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, II, 208.

En cuanto al contenido, el mensaje de Isaías abarca dos grandes puntos: la cuestión social, durante los primeros años de su actividad, y la política, a partir del 734.

En su denuncia social[24], Isaías está muy influido por Amós, profeta casi contemporáneo; aunque predicó en el Norte, su mensaje debió de ser conocido muy pronto en el Sur. De hecho, ciertas fórmulas isaianas parecen inspiradas en el profeta de Técoa. Y la problemática es en gran parte la misma: critica a la clase dominante por su lujo y orgullo, por su codicia desmedida y sus injusticias. Igual que Amós, denuncia el que todo esto pretenda compaginarse con una vida «religiosa», de intenso culto a Dios. Al reconocer un influjo de Amós no pretendemos restarle originalidad a Isaías. Un examen atento de sus oráculos demostraría que no se trata de simple copia.

En su postura política está muy influido por las tradiciones de la elección de David y de Jerusalén. Dios se ha comprometido con la ciudad y la dinastía, y en esto consiste su mayor seguridad. Pero Isaías no acepta ni repite la tradición mecánicamente. La promesa de Dios exige una respuesta, la fe, que no se manifiesta en verdades abstractas, en fórmulas más o menos vacías, sino en una actitud vital de vigilancia, serenidad, calma. Ante la amenaza enemiga, cuando la ciudad está rodeada de tropas, creer significa permanecer tranquilos y atentos, sabiendo que Dios no dejará de salvar a su pueblo. Por eso, lo contrario de la fe es la búsqueda de seguridades humanas, la firma de tratados, apoyarse en el ejército extranjero, pactar con Asiria o Egipto. En definitiva, lo contrario de la fe es el temor[25].

¿Qué pretende Isaías con su predicación? Aunque parezca extraño, esta cuestión ha sido muy debatida. Muchos piensan que el profeta solo pretende justificar el castigo inevitable de Dios; más aún, cegar al pueblo, embotar su corazón, para que no llegue a convertirse, como dicen los complicados versos del relato de la vocación. Prescindiendo de ellos, si hay algo evidente es que Isaías pretendió convertir a sus contemporáneos. Sus denuncias sociales, su crítica a las autoridades y jueces, buscan un cambio de conducta: «Cesad de obrar el mal, aprended a hacer el bien» (1,17). Sus advertencias a Acaz, su consejo de «vigilancia y calma», no son fórmulas vacías, exigen una actitud nueva. Y cuando condena la embajada a Egipto lo hace, al menos inicialmente, esperando que no llegue a ponerse en camino.

[24] Amplio desarrollo del tema en SICRE, *«Con los pobres...»*, pp. 191-249. Véase también PORATH, *Die Sozialkritik*; GRAY, *Rhetoric and Social Justice* se centra en Is 1,16-17 y 58,6-10.

[25] Un punto de vista distinto es el de G. C. I. WONG, «Faith», que resumen su idea de la fe en Isaías con estas palabras: «Fe en Yahvé es una forma de vida caracterizada por la preocupación por la justicia y por actos de rectitud y bondad. Esta es la vida que subsistirá realmente» (p. 545). Sin negar la importancia de la justicia para Isaías, parece que en Is 7,1-17 «creer» tiene una connotación distinta, la que sugiero en el texto.

Decir que Isaías no intentó convertir a sus contemporáneos parece totalmente contrario a los textos y a la mentalidad del profeta.

Dentro de esta conversión hay un punto esencial. Convertirse significa restablecer las rectas relaciones entre Dios y el hombre, reinstaurar un equilibrio que se había perdido. Los contemporáneos de Isaías, dejándose llevar por el orgullo, situaron al hombre a un nivel que no le correspondía: en la cumbre de un panteón terreno, desde donde lo dominaba y decidía todo. Para Dios no quedaba lugar, o un lugar de puro trámite, sin repercusiones directas en la vida.

Isaías tuvo en su vocación una experiencia muy distinta. La majestad de Dios, su soberanía, despiertan en él la conciencia de ser pecador y de vivir en medio de un pueblo impuro. El hombre no tiene nada de qué gloriarse. Lo único importante y decisivo es el Señor. Y si el pueblo no quiere aceptarlo de grado, tendrá que hacerlo por la fuerza, cuando llegue «el día del Señor» y sea doblegada la arrogancia humana.

Por eso, el mensaje de Isaías no es la suma de una serie de recetas prácticas sobre problemas sociales, económicos o políticos. Interpretarlo de esta forma sería empobrecerlo. Lo fundamental de su predicación es que desea provocar en el pueblo el encuentro con Dios, la aceptación plena de lo divino en medio de lo humano. A partir de esta supremacía de lo divino, y como respuesta a ella, tienen sentido todos los otros puntos que configuran el mensaje de este profeta.

5. Isaías, ¿profeta de salvación?

Incluyo este breve apartado porque en los últimos años se ha difundido la idea de que Isaías fue un profeta de salvación, vinculado al culto, que solo anunció desgracias a los enemigos de Judá, no al propio pueblo. En definitiva, un profeta como los del imperio neoasirio. Quien formuló esto de manera más drástica fue Uwe Becker en 1997.

> ¿Qué se deduce de la historia de la formación del libro para el contenido y la esencia de la predicación profética? También en este punto nuestra investigación ha llevado a un resultado sumamente inusual: ¡Isaías era un profeta de salvación! Es cierto que anunció desgracias, pero no para el propio pueblo, no para Judá y Jerusalén. Eran desgracias para los pueblos vecinos, los extranjeros y los que se habían convertido en enemigos, con los que había entrado en conflicto el Reino Sur. Por tanto, Isaías debió de estar mucho más relacionado con el culto, el estado y la dinastía de Judá y de su capital de lo que hasta ahora se suponía. (...)
>
> No es pues muy equivocado calificar a Isaías de «profeta cultual»: «La misión de los profetas cultuales, como de la del culto en sentido amplio, era asegurar la salvación de Israel cuando estaba amenazado, o restituirla cuando se veía limitada o destruida interior o exteriormente a causa de sus delitos» (Jeremias, *Kultprophetie* 178).

> Por último, podemos hacer referencia a una serie de textos proféticos neoasirios de los reinados de Asaradón (681-669) y Asurbanipal (669-629) que coinciden de forma sorprendente con la imagen que hemos esbozado del oficio del profeta «histórico» Isaías: se trata siempre de profecía de salvación a favor del rey, sin ningún anuncio de condena ético-teológico. A la luz de estos paralelos, la profecía judía de época preexílica aparece como una variedad de la profecía del Antiguo Oriente [26].

Walter Dietrich, en una extensa recensión, manifestó su desacuerdo con ciertos puntos [27]. Pero, diez años más tarde, De Jong sigue presentando a Isaías como un profeta de salvación, muy parecido a los profetas neoasirios.

> Ya que, de acuerdo con la ideología oficial, el bienestar del rey asirio se identificaba en gran parte con el bienestar del estado, las invectivas proféticas contra los que amenazan el bienestar del rey en Asiria se asemejan a las invectivas de Isaías contra los líderes judíos. En ambas partes los profetas funcionaban como guardianes del estado, denunciando lo que consideraban amenazas para el bienestar del estado. La lealtad de Isaías al estado y al rey judíos puede servir también para explicar la ausencia de referencias a Ezequías en sus oráculos críticos [28].

Fue la trágica experiencia de comienzos del siglo VI (destrucción de Jerusalén, deportación a Babilonia) la que motivó una revisión profunda de los oráculos de Isaías, presentándolo como profeta de condena, para justificar el castigo divino.

6. Del profeta Isaías a Is 1–39

Aunque hay acuerdo en que la predicación de Isaías se conserva en los caps. 1–39 de su libro, también se acepta que los cc. 24–27 y 34–35 no proceden de él. Por otra parte, los caps 36–39 no contienen oráculos de Isaías, sino narraciones que hablan del profeta en tercera persona. Si a esto añadimos que muchos pasajes de los capítulos 1–12 y casi la mayoría de 13–23 tampoco son auténticos, vemos que entre las colecciones de oráculos isaianos existentes en el siglo VIII y el actual libro de Isaías las diferencias superan con mucho a las semejanzas. De ninguna manera podemos considerar a Isaías autor de su libro, ni siquiera de los caps. 1–39.

Sin embargo, el germen de este libro debió de comenzar con el profeta. En 30,8 recibe esta orden de Dios: «Ahora ve y escríbelo en una tablilla, grá-

[26] U. BECKER, *Jesaja...*, pp. 286s.

[27] DIETRICH, «Jesaja-Ein Heilsprophet».

[28] JONG, *Isaíah...*, p. 455. Leyendo a Jong, Isaías aparece como un profeta obsesionado por el bienestar del estado. Leyendo a Isaías, más bien aparece como un hombre obsesionado por la fidelidad al plan de Dios.

balo en el bronce, que sirva para el futuro de testimonio perpetuo». Y en 8,16 dice: «Guardo el testimonio, sello la instrucción para mis discípulos». Muchos comentaristas ven en estos datos la prueba de una actividad literaria de Isaías. Aunque ninguno de ellos demuestra que Isaías escribiese sus oráculos[29], la idea está muy difundida y aceptada, probablemente con razón. Pero ¿qué oráculos o colecciones redactó el profeta? No tenemos certeza. Casi todos los autores le atribuyen dos colecciones referentes a dos momentos principales: la guerra siro-efraimita (año 734) y la rebelión de los años 705-701. Últimamente, M. de Jong le ha atribuido tres colecciones, relativas a los años 734-732, 723-720 y 705-701.

Sin embargo, Isaías actuó como un imán que fue atrayendo nuevos oráculos y colecciones de los autores más diversos y a lo largo de cinco siglos. El resultado final de los caps. 1–39 suele dividirse en las siguientes secciones principales:

a) Oráculos dirigidos al pueblo de Dios (caps. 1–12).

b) Oráculos dirigidos a las naciones extranjeras (caps. 13–23).

c) La «gran escatología» (caps. 24–27).

d) Oráculos dirigidos al pueblo de Dios (caps. 28–33).

e) La «pequeña escatología» (caps. 34–35).

f) Apéndice histórico (caps. 36–39).

Esta división, fundamentalmente válida, debe ser matizada en muchos casos: por ejemplo, 10,5-15, un oráculo contra Asiria, que teóricamente cabría imaginar en la segunda sección, se encuentra incluido en la primera; 22,1-14, dirigido contra Jerusalén, se halla inserto entre los poemas contra las naciones extranjeras; lo mismo ocurre con las palabras dirigidas al mayordomo Sobna (22,15ss.). Por otra parte, no conviene considerar estas secciones como compartimentos estancos sin relación entre ellas. La gran escatología (24–27), aunque proceda de un tiempo posterior, hay que leerla en relación estrecha con los capítulos precedentes (13–23); lo mismo podríamos decir de 34–35.

7. Uso de Isaías 1–39 en el Nuevo Testamento[30]

«Eso dijo Isaías porque vio su gloria y habló de él» (Jn 12,41). Bastarían estas palabras del cuarto evangelio para comprender la importancia que ad-

[29] El mandato de 30,8 es probable que solo se refiera a escribir el nombre irónico aplicado a Egipto: «Fiera que ruge y huelga» (30,7). En cuanto a «sellar el testimonio y guardar la instrucción» (8,16) podría referirse solo a interrumpir la actividad profética. Véase MILLARD, «Take a Large Writing Tablet...».

[30] D.-A. KOCH, «The quotations».

quirió este profeta entre los primeros cristianos. Sus palabras juegan un papel capital en el anuncio del nacimiento de Jesús en Mateo, en la aparición y actividad de Juan Bautista, para explicar y justificar la conducta de Jesús o sus reproches de hipocresía a los fariseos. Is 53 es el impulso para que se convierta y bautice el eunuco de la reina Candaces. Pablo argumenta en la carta a los Romanos con textos de este libro profético.

Sin embargo, muchas de estas citas están tomadas de la segunda y tercera parte del libro (40–55; 56–66). Si nos limitamos a Is 1–39, los textos que aparecen citados son los siguientes:

Is	*NT*
1,9	Rom 9,29
5,1	Mt 21,33
6,9-10	Mt 13,14-15; Jn 12,39-40; Hch 28,25-27
7,14	Mt 1,22-23
8,23b–9,1	Mt 4,14-16
10,22	Rom 9,27-28 (según LXX)
11,1.10	Rom 15,12
29,13	Mt 15,7-9

El más citado, y en tres autores tan distintos como Mateo, Juan y Pablo, es el referente a la dura misión de endurecer el corazón y cegar los ojos del pueblo (Is 6). Es posible que el mismo Jesús, y sin duda sus seguidores, vieran ahí la explicación de por qué sus contemporáneos se negaron a creer en su mensaje y su persona. Las formulaciones varían, pero no podemos analizar el tema con más detalle.

En este uso de un texto isaiano para criticar a los contemporáneos de Jesús se inserta también Mt 15,7-9, que cita Is 29,13: «Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí; el culto que me dan es inútil, pues la doctrina que enseñan son preceptos humanos».

El autor que más cita estos capítulos de Is es Mt (5x), mientras que Mc y Lc no lo hacen nunca. Entre las citas exclusivas de Mt es especialmente famosa la que utiliza en el anuncio del nacimiento de Jesús a José, aunque no dice expresamente que se trata de Isaías: «Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que el Señor había anunciado por medio del profeta: Mira, la virgen está encinta, dará a luz a un hijo que se llamará Emanuel, que significa: Dios con nosotros» (Mt 1,22-23).

También tiene gran interés el uso que hace Mt 4,14-16 de Is 8,23b–9,1: el texto isaiano es la introducción al famoso poema que habla del paso de las tinieblas a la luz y la alegría por tres motivos: la derrota del imperio enemigo (Asiria), el final de la guerra, y un nuevo monarca descendiente de

David («un hijo nos ha nacido...»). Mt no recoge los claros elementos políticos del poema; limitándose a citar la introducción, ofrece un sentido radicalmente nuevo: lo que inunda de luz a las regiones desoladas del norte es la actividad de Jesús.

En cuanto a Pablo, solo cita a Isaías en la carta a los Romanos.

Rom 9,27-29 empalma dos textos (Is 10,22-23 e Is 1,9): «Acerca de Israel, Isaías proclama: Aunque los israelitas fueran numerosos como la arena del mar, solo un resto se salvará. El Señor va a ejecutar en el país la destrucción decretada. El mismo Isaías predice: Si el Señor todopoderoso no nos hubiera dejado un resto, seríamos como Sodoma, semejantes a Gomorra».

Más interés tiene la cita de Is 11,1.10 en Rom 15,12: «Isaías, por su parte, dice: Se alzará el vástago de Jesé, se levantará a gobernar las naciones: en él esperarán los pueblos». El poema primitivo (Is 11,1) habla de un nuevo David («vástago de Jesé»); más tarde, ese « vástago de Jesé» fue interpretado en sentido colectivo, aplicándose a todo el pueblo (Is 11,10). Pablo recupera el sentido individual, aplicando el texto a Jesús.

14

Miqueas [1]

1. La persona y la época

Miqueas nació en Moreset (1,1). Probablemente se trata de Moreset-Gat, una aldea de Judá, 35 km al SO de Jerusalén. El dato es importante porque nos sitúa en un ambiente campesino, en contacto directo con los problemas de los pequeños agricultores, víctimas del latifundismo. Por otra parte, Moreset se encuentra rodeada de fortalezas; en un círculo de diez kilómetros surgen Azeqa, Soco, Adulán, Maresa y Laquis. La presencia de militares y funcionarios reales debía de ser frecuente en la zona y, por lo que cuenta Miqueas, no muy benéfica. Además de los impuestos, es probable que llevasen a cabo levas de trabajadores para conducirlos a Jerusalén (cf. 3,10). Latifundismo, impuestos, robo a mano armada, trabajos forzados, es el ambiente que rodea al profeta.

De su profesión y estado social nada sabemos. Mientras unos lo consideran «un hombre del campo» (J. M. P. Smith), «un hombre sencillo del campo» (Sellin), o incluso lo sitúan «en el círculo de pequeños campesinos

[1] *Historia de la investigación:* Jacobs, *The Conceptual Coherence*, pp. 16-45 (2001).

Comentarios: Asurmendi (CBL) 2007; Alfaro, 1989; Allen, 1976; Deissler (SBPC) 1961; Elliger (ATD) 1956; Jenson, 2008; R. Kessler (HThKAT) 1999; Mays (OTL) 1976; McKane, 1998; McKeating, 1971; Nowack, 1903; Oberforcher, 1995; Rudolph (KAT 13/3) 1975; J. M. P. Smith (ICC) 1911; R. L. Smith (WBC 32) 1984; Utzschneider, 2005; Waltke, 2007; Wolff (BK XIV/4) 1982; Woude, 1976.

Estudios: Cha, *Micha* (1996); Niccacci, «Il libro» (2004); Shaw, *The Speeches*; Wagenaar, *Judgement* (2001); Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien* (1997).

y ganaderos oprimidos» (Weiser), Wolff lo juzga un personaje importante, un «anciano» *(zaqen)* preocupado por las injusticias que padecen sus conciudadanos[2]. Sus argumentos no resultan apodícticos[3] y parece preferible mantener la postura abierta de Rudolph: Miqueas pudo ser un campesino pobre, un trabajador del campo o un propietario[4]. La postura de Alfaro, que presenta a Miqueas como «un teólogo que ha echado su suerte con los pobres de la tierra y se ha convertido en un valiente defensor de los derechos de los oprimidos»[5], está demasiado marcada por Atahualpa Yupanki y la teología de la liberación.

El título del libro sitúa su actividad durante los reinados de Yotán, Acaz y Ezequías, es decir, entre los años 740-698 aproximadamente. Sin embargo, aunque dice que la visión de Miqueas afecta no solo a Jerusalén, sino también a Samaria, no indica ninguno de los reyes contemporáneos del Norte. Es difícil saber si Miqueas actuó durante los reinados de Yotán y Acaz. La injusticia del latifundismo se dio en muchos momentos, y el oráculo contenido en 1,8-16 tampoco ayuda mucho, porque se discute si el profeta amenaza con un castigo futuro o describe una desgracia pasada[6].

De todas formas, con respecto a la fecha de actividad tenemos algunos datos seguros: 1,2-7 da por supuesta la existencia de Samaria como capital del Norte; nos encontramos, pues, antes del año 722, y quizá del 725, cuando comenzó su asedio por los asirios. Por otra parte, la tradición contenida en Jr 26,18 afirma que Miqueas actuó en tiempos de Ezequías[7]. Por consiguiente, podemos indicar como fecha aproximada de su actividad profética los años 727-701. En este contexto es fácil enmarcar la referencia al avance del ejército asirio (1,10-16) y el peligro de la invasión (5,4-5). Mayor precisión resulta imposible.

2. El mensaje

Reconstruir el mensaje de Miqueas es una de las tareas más difíciles, ya que no sabemos con exactitud qué oráculos proceden de él y cuáles de autores posteriores[8]. Los capítulos finales (6–7) los atribuyen algunos co-

[2] Wolff, «Wie verstand Micha».

[3] Cf. Nunes Carreira, «Micha». Tampoco acepta la teoría de Wolff, Woude, «Three classical Prophets», p. 49.

[4] Rudolph, *Micha*, p. 22.

[5] Alfaro, *Justice and Loyalty*, p. 4

[6] Así se explica la diversidad de fechas propuestas: antes del 721; en 721; antes del 711; en 711; antes del 701; en 701.

[7] Sobre la relación entre Miqueas y Jeremías véase Cha, *Micha*; Hardmeier, «Die Propheten».

[8] Waltke no tiene este problema porque atribuye todo el libro al profeta, pero su postura no es la habitual.

mentaristas a un profeta anónimo del Norte, «Deuteromiqueas», pienso que con razón. No podemos tenerlos presentes al esbozar el mensaje de Miqueas. Los capítulos 4–5 constituyen un problema especial, pero en su redacción actual parecen fruto de la época del exilio.

Si queremos pisar un terreno totalmente seguro debemos limitarnos a los tres primeros capítulos. Son ellos, especialmente 2–3, los que presentan a Miqueas como uno de los grandes defensores de la justicia [9]. Parten de un hecho muy concreto: la apropiación de casas y campos por parte de los poderosos.

¡Ay de los que planean maldades
y traman iniquidades en sus camas!
Al amanecer las ejecutan,
porque tienen el poder.
Codician campos y los roban,
casas y las ocupan,
oprimen al varón con su familia,
al hombre con su heredad (2,1-2).

Pero esto pone en marcha un fenómeno más complejo y nos hace descubrir la terrible opresión en que vive el pueblo: carne de matadero con que se alimentan las autoridades.

Escuchadme, jefes de Jacob, príncipes de Israel:
¿No os toca a vosotros ocuparos del derecho,
vosotros que odiáis el bien y amáis el mal?
Arrancáis la piel del cuerpo, la carne de los huesos,
os coméis la carne de mi pueblo, lo despellejáis,
le rompéis los huesos, lo cortáis como carne para la olla o el puchero (3,1-4).

En el oráculo probablemente más duro acusa a todos los dirigentes de Jerusalén (jefes, sacerdotes, profetas) de construir la prosperidad de la ciudad a costa de la sangre de los pobres.

Escuchadme jefes de Jacob, príncipes de Israel:
vosotros que detestáis la justicia y torcéis el derecho,
edificáis con sangre a Sión, a Jerusalén con crímenes.
Sus jefes juzgan por soborno,
sus sacerdotes predican a sueldo,
sus profetas adivinan por dinero;
y encima se apoyan en el Señor diciendo:
¿No está el Señor en medio de nosotros?
No nos sucederá nada malo (3,9-11).

[9] Un análisis detenido de los textos de Miq 2–3 en SICRE, «*Con los pobres...*», pp. 250-292, con conclusiones en pp. 308-314.

Por eso, aunque el lenguaje de Miqueas es plástico y vivo, haciendo desfilar ante nosotros a las mujeres expulsadas de sus casas, a los niños desprovistos de libertad, a los hombres explotados, lo que más impresiona no son los hechos concretos, sino la visión de conjunto. Una sociedad dividida en dos grandes bloques: el de los terratenientes, autoridades civiles y militares, jueces, sacerdotes y falsos profetas por una parte; frente a ellos, «mi pueblo», víctima de toda clase de desmanes. Y llama la atención el carácter «religioso» de los opresores, que consideran a Dios de su parte, invocan las grandes tradiciones de Israel y cuentan con el apoyo de los falsos profetas. Por eso, Miqueas no se enfrenta solo a una serie de injusticias, sino a una «teología de la opresión». Por otra parte, esta forma de actuar y de ver la vida se encarna en algo muy concreto: Jerusalén. Cortando con toda tradición y promesa anteriores, con el entusiasmo que manifiestan algunos Salmos, el profeta anuncia que «Jerusalén será una ruina, el monte del templo un cerro de breñas» (3,12).

3. Actividad literaria

En el libro encontramos algún oráculo introducido en primera persona (3,1; 7,1) o con posible referencia al autor (7,7); especial interés tienen unas palabras en las que Miqueas se presenta como totalmente contrario a los otros profetas (3,5-8). Es posible que dejase algo por escrito.

4. ¿Un profeta anónimo del Norte en el libro de Miqueas?

Ya que el libro se presenta desde el primer momento como una visión «sobre Samaria y Jerusalén» (1,1), no tiene nada de extraño que en la primera parte se condene a Jerusalén (cc. 2–3) y en la segunda a Samaria (6–7). Sin embargo, hay diferencias tan notables entre ambas partes que algunos proponen atribuir los dos capítulos finales a un profeta anónimo del Norte, «Deuteromiqueas» [10].

En cualquier caso, aunque con matices distintos, se advierte la misma preocupación por la justicia. Dirigiéndose a Samaria (como queda claro por la mención de Omrí, fundador de la ciudad, y a Ajab, rey del Norte), denuncia el profeta las injusticias que se cometen especialmente en el comercio:

> El Señor llama a la ciudad, escuchad, tribu y sus asambleas:
> ¿Voy a tolerar la casa del malvado con sus tesoros injustos,
> con sus medidas exiguas e indignantes?,

[10] WOUDE, «Deutero-Micah». En forma más sencilla, esta teoría ya la había propuesto BURKITT, «Micah 6 and 7». Otros relacionan con el salmo final con la caída de Samaria: EISSFELDT, «Ein Psalm»; J. DUS, «Weiteres».

¿voy a absolver las balanzas con trampa
y una bolsa de pesas falsas?
Los ricos están llenos de violencias,
la población miente, tienen en la boca una lengua embustera. (...)
Se observan los decretos de Omrí y las prácticas de Ajab;
seguís sus consejos. (...)

En esta parte final encontramos también uno de los textos más interesantes sobre la relación culto-justicia. Ante el deseo del pueblo de agradar a Dios con toda clase de ofrendas, el profeta ofrece una alternativa muy distinta.

¿Con qué me presentaré al Señor, inclinándome al Dios del cielo?
¿Me presentaré con holocaustos, con becerros añojos?
¿Aceptará el Señor un millar de carneros o diez mil arroyos de aceite?
¿Le ofreceré mi primogénito por mi culpa
o el fruto de mi vientre por mi pecado?
Hombre, ya te he explicado lo que está bien,
lo que el Señor desea de ti:
que defiendas el derecho y ames la lealtad,
y que seas humilde con tu Dios (6,6-8).

5. Contenido del libro de Miqueas

Después del título (1,1) se anuncia una grandiosa teofanía motiva por los pecados de Jacob y Judá, que provoca el castigo inmediato de Samaria (1,2-7). A continuación entona el profeta una elegía por Judá (1,8-16): el juicio de Dios ha afectado tanto al Norte como al Sur.

De este anuncio y la lamentación general pasa el profeta a la denuncia de pecados concretos [11]. En 2,1-5 encontramos un «ay» contra los ricos que se apoderan de las casas y campos de los pobres. Esta amenaza provoca una viva discusión entre el profeta y sus adversarios (2,6-11); estos piensan que no deben temer nada malo, porque Dios es bueno y ellos honrados (vv. 6-7). Pero Miqueas denuncia de nuevo sus pecados (vv. 8-11). Surge aquí por vez primera el tema de los falsos profetas que predicen mentiras e invitan a la buena vida (v. 11).

Sigue una promesa de salvación (2,12-13) que contrasta enormemente con lo anterior. Muchos autores la consideran promesa divina, pero no a través de Miqueas, sino de un autor posterior, que la insertó en este sitio para suavizar la dureza de las frases anteriores. Sin embargo, de acuerdo con Van der Woude, Procksch, Aalders, parece preferible poner estas palabras en boca de los falsos profetas. En efecto, 3,1-4 opone a las falsas promesas de

[11] Los cc. 2–5 los ha tratado WAGENAAR, que recoge diversas formas de interpretación.

los profetas una nueva amenaza contra las autoridades por su conducta antisocial.

En 3,5-8 tenemos un enfrentamiento directo de Miqueas con los falsos profetas; estos solo se mueven por intereses personales, Miqueas se siente lleno de valor para denunciar los crímenes y pecados de su pueblo (v. 8). Precisamente por ello ataca duramente a las autoridades civiles y religiosas y anuncia un terrible castigo a Jerusalén (3,9-12). Estas palabras debieron de impresionar tanto a contemporáneos, que se recordaban un siglo más tarde (cf. Jr 26,18).

En síntesis, podemos entender los caps. 2–3 como una serie de oráculos pronunciados en distintas ocasiones. Pero parece preferible interpretarlos como el resumen de una sola intervención pública del profeta en Jerusalén. Durante esta actuación se ve interrumpido en dos ocasiones por sus adversarios (2,6-7; 2,12-13).

Si los tres primeros capítulos debaten el tema de la justicia, 4–5 se centran en el de la salvación [12]. Esta serie de oráculos es atribuida generalmente a distintos profetas anónimos. Cuando los comentaristas encuentran contradicciones —y son muchas las que hay— se limitan a atribuir las distintas promesas a diferentes profetas. Actitud muy cómoda, pero que en vez de aclarar los problemas del texto, los complica. El conjunto resulta mucho más coherente si interpretamos estos dos capítulos como una discusión entre Miqueas y los falsos profetas a propósito de tres temas relacionados con la salvación: ¿cuándo tendrá lugar?, ¿de dónde vendrá?, ¿en qué consistirá? [13].

Si recordamos que los falsos profetas interrumpen dos veces a Miqueas en la primera parte, no debe extrañarnos que aquí ocurra lo mismo en distintas ocasiones. Por otra parte, estos capítulos utilizan una serie de marcas formales que invitan a descubrir en ellos un diálogo o discusión.

El primer punto debatido consiste en la contraposición entre «los últimos días» (4,1) y el «ahora» (4,9ss.). Para el profeta, la salvación es cosa futura. Jerusalén, amenazada de muerte en 3,12, será restaurada por Dios. Pero esta salvación no será inmediata; primero hay que pasar por una etapa de purificación, porque «ahora» es momento de dolor (v. 10) y de derrota (v. 14), en contra de los falsos profetas, que pretenden anticipar la salvación (vv. 9.11).

[12] Algunos autores niegan toda relación entre estos capítulos y el profeta Miqueas. Últimamente, J. JEREMIAS, «Micha 4–5 und die nachexilische Prophetie», en KÖCKERT-NISSINEN (eds.), *Propheten in Mari...*, pp. 90-115. Otros le atribuyen al profeta solo algunos oráculos: 4,9-14: 1-5.9-13 (Nowack); 4,11; 4,14-5,4a.5b; 5,9-13 (Deissler); 5,9-14 (Eissfeldt).

[13] La idea me la sugirió el artículo de WOUDE, «Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets». Un estudio de tipo muy diverso en RENAUD, *Structures*.

El segundo punto de conflicto es el lugar de donde saldrá la salvación: «Y tú Jerusalén» (4,8), «y tú Belén» (5,1). Frente a los falsos profetas, que la derivan de Jerusalén, Miqueas responde que será Belén el punto de partida. Como una condena de la capital, como una vuelta al pasado, a los orígenes de David (algo semejante a lo que afirma Is 11,1).

El tercer tema discutido es el contenido de la salvación: «será» (5,4.6.7.9). Para los falsos profetas tendrá un matiz nacionalista, cruel con los demás pueblos (5,4-5.7-8). Para Miqueas se trata de una salvación sin violencias, benéfica para todos (5,6). Es verdad que los enemigos de Dios deben ser eliminados. Pero sus principales enemigos no son las potencias extranjeras, sino todos los ídolos en los que confían los israelitas: ejércitos, fortalezas, adivinos, falsas divinidades (5,9-14). Eso es lo que el Señor exterminará.

Considerando los capítulos de esta manera, se advierte que su contenido no es simplemente de oráculos de salvación. Tratan ese tema. Pero no como promesas incondicionadas, sino sometiéndolo a debate, tirando por tierra concepciones erróneas. De hecho, la última palabra que resuena es la de un juicio purificador. Y así se advierte la estrecha relación de los cinco primeros capítulos del libro. Al comienzo se anuncia el castigo divino, justificado en 2–3 con la denuncia de una serie de injusticias. La última palabra de Dios, como ocurre frecuentemente en los profetas, no será de condena, sino de salvación. Pero una salvación muy distinta de la que el hombre espera, contraria a la que anuncian los falsos profetas. Más cercana, por su carácter purificador, del juicio que anuncia el capítulo primero.

Si la primera parte está dominada por la teofanía y sus consecuencias, el capítulo 6 nos sitúa en el ámbito de un juicio. El primer oráculo (6,1-5) convoca a la naturaleza para que asista al pleito de Dios con su pueblo. Los beneficios de Dios, presentados con suave reproche (6,3-5), provocan la generosidad de Israel, que intenta agradar a su Señor. Pero al pueblo solo se le ocurre una manera de acercarse a él: mediante el culto (6,6-7). El profeta le recuerda el único camino, el más antiguo e importante: el que pasa por la justicia y la lealtad (6,8-9).

Y esto falta completamente en Israel; 6,9b-16 contiene un duro ataque contra la ciudad que se ha enriquecido a fuerza de injusticias. Las referencias a Omrí y Ajab (v. 16) hacen pensar que se trata de Samaria, capital del Reino Norte. Y 7,1-7 demuestra que también ha desaparecido la lealtad; en esta lamentación nos dice el profeta que nadie puede fiarse de nadie, ni siquiera de las personas más íntimas. En estas circunstancias, la única actitud sensata es confiar en el Señor y esperar su salvación, como hace el profeta (7,7).

Hasta aquí, el juicio ha seguido el mismo proceso que advertimos en otros textos proféticos: ante la amenaza del Señor, el pueblo recurre al culto; pero Dios no lo acepta como escapatoria. La denuncia de la injusticia y

de la falta de lealtad sigue justificando el castigo divino. Y este se produce, como dan a entender los vv. 8-9. Sin embargo, ocurre un cambio significativo. En el salmo final, el pueblo reconoce su pecado y lo justo del castigo (8-10). Entonces Dios puede pronunciar un oráculo de salvación (11-13), al que sigue una súplica confiada (14-17) y la certeza del perdón (18-20)[14].

6. Uso de Miqueas en el Nuevo Testamento

Tres textos de Miqueas, con valor muy distinto, tuvieron especial importancia para los autores neotestamentarios. El más conocido es 5,1 («Y tú, Belén...»), citado en Mt 2,6; Jn 7,42. También 7,20, que habla de la fidelidad de Dios a los antepasados del pueblo de Israel, es recogido en el Magníficat (Lc 1,55) y en Rom 15,8. Por último, 7,6, que presenta las disensiones familiares como el mayor argumento de la falta de lealtad y de fidelidad, es citado o recordado en Mt 10,21.35; Mc 13,12 y Lc 12,53 para describir las trágicas consecuencias de la actividad de Jesús.

Además de esto, Mt 23,23 alude a la importancia capital de la justicia y la misericordia, basándose, sin mencionarlo, en Miq 6,8.

[14] VARGON atribuye esta oración al profeta judío y la sitúa en el reinado de Oseas; Miqueas, profeta del Sur, demostraría con ello su interés y preocupación por el Norte.

15

Silencio, labor callada y apogeo

A la edad de oro de la profecía siguen muchos años de silencio. Bastantes comentaristas dirían que alrededor de setenta y cinco. En gran parte se explica por el largo reinado de Manasés (698-643), hombre despótico, que «derramó ríos de sangre inocente, de forma que inundó Jerusalén de punta a cabo» (2 Re 21,16). Es posible que en su tiempo surgiesen profetas, aunque la frase anterior sugiere que no les dejarían decir muchas cosas. Quizá podamos datar durante su reinado la profecía de Nahún, en contra de lo que piensan muchos comentaristas. En este caso, sería el único profeta conocido durante la primera mitad del siglo VII y sus pocas páginas contendrían no solo la condena de Nínive, capital de los asirios, sino también una crítica velada a la política asirófila de Manasés. Pero es a finales del siglo VII cuando volvemos a encontrar un grupo de grandes figuras: Sofonías, Habacuc, Jeremías.

Sin embargo, la historia del profetismo no es solo la historia de personajes más o menos famosos. Una labor igual de importante, incluso mayor para nosotros, la realizaron los discípulos y seguidores que fueron reuniendo, comentando, actualizando los oráculos del maestro. Una labor callada, difícil por tanto de reconstruir, pero que no podemos olvidar. Como ejemplo expondré las teorías actuales sobre la revisión de la tradición isaiana durante el siglo VII.

Pero antes debemos conocer el contexto histórico.

1. Los últimos cincuenta años del Reino Sur

Los profetas que vamos a estudiar (especialmente Jeremías) se mueven en dos períodos muy distintos, cortados por el año 609, fecha de la muer-

te del rey Josías. Los años que preceden a este acontecimiento están marcados por el sello del optimismo: la independencia política con respecto a Asiria abre paso a una prosperidad creciente y a la reforma religiosa. Los años que siguen constituyen un período de rápida decadencia: Judá se verá dominada primero por Egipto, luego por Babilonia. Las tensiones internas y luchas de partidos van acompañadas de injusticias sociales y de nueva corrupción religiosa. El pueblo camina a su fin. El año 586 cae Jerusalén en manos de los babilonios y el reino de Judá desaparece definitivamente de la Historia. Para comprender el mensaje de estos profetas es preciso conocer más a fondo los dos períodos. Dada la dificultad que supone recordar los diversos reyes de estos años y el parentesco existente entre ellos conviene presentarlos en un cuadro esquemático.

	1. AMON (642-640)	
	2. JOSIAS (640-609)	
3. Joacaz (3 meses)	4. JOAQUIN[1] (609-598)	6. SEDECIAS (597-586)
	5. Jeconías (3 meses)	

Los números 1, 2, 3, etc. indican el orden en que reinaron. Joacaz, Joaquín y Sedecías eran hermanos. Joacaz y Jeconías aparecen en minúsculas dada la brevedad de su reinado.

1.1. Del 642 al 609

La muerte de Manasés (año 643) abrió un período de crisis en la historia de Judá. Este rey despótico, cruel e impío había gobernado durante cincuenta y cinco años siguiendo una política asirófila. Su sucesor, Amón, fue asesinado dos años más tarde (640). Entonces, un sector de la población muy difícil de identificar[2] salva a la monarquía matando a los conspiradores y nombrando rey a Josías, hijo de Amón, que solo cuenta ocho años de edad (cf. 2 Re 21,23s.).

[1] La traducción de los nombres de Yehoyaquim y de Yehoyakin (padre e hijo respectivamente), plantea problemas de cara al lector. La Biblia de Jerusalén los presenta como Yoyaquim y Joaquín respectivamente. Dado que al segundo se lo llama también Konías (Jr 22,24.28). para distinguirlos más fácilmente traduzco el nombre del padre por Joaquín y el del hijo por Jeconías, como hace la Nueva Biblia Española.

[2] El *'am ha'arets*, que unos consideran campesinos pobres, otros sacerdotes de segundo orden, otros terratenientes.

Durante su reinado cambia la política interior y exterior[3]. A partir de la muerte de Asurbanipal (ocurrida entre 633 y 627 aproximadamente), Asiria se va debilitando a grandes pasos; le resulta imposible mantener el control sobre los inmensos territorios conquistados. Esto permite a Josías consolidar su reinado y promover una serie de reformas.

De acuerdo con los autores bíblicos, donde se produce el cambio más profundo es en el orden religioso. Josías se halla en desacuerdo con la situación que le ha legado su abuelo Manasés. Hacia el 632 comienza una reforma que culminará diez años más tarde con el descubrimiento del «Libro de la Ley». En 2 Re 23,4-24 y 2 Cr 34–35 se cuentan las medidas tomadas por el rey para purificar el culto y restaurar la Pascua[4]. A pesar de las dudas de algunos, no parece descabellado defender la realidad histórica de la reforma religiosa de Josías[5].

Más discutible es que esa reforma religiosa estuviese acompañada, incluso precedida[6] y seguida, de una reforma política tendente a restaurar el antiguo imperio de David o, al menos, a reincorporar los territorios del antiguo Reino Norte. Esto no se dice expresamente en ningún sitio, pero el segundo libro de los Reyes cuenta las siguientes intervenciones de Josías en esa zona: «Derribó también el altar de Betel y el santuario construido por Jeroboán, hijo de Nabat, con el que hizo pecar a Israel. Lo trituró hasta reducirlo a polvo y quemó la estela (...). Josías hizo desaparecer también todas las ermitas de los altozanos que había en las poblaciones de Samaria, construidas por los reyes de Israel para irritar al Señor; hizo con ellas lo mismo que en Betel. Sobre los altares degolló a los sacerdotes de las ermitas que había allí, y quemó encima huesos humanos» (2 Re 23,15.19-20). Estos datos, junto con el hecho incuestionable de que Josías se enfrenta al faraón Necao en Meguido, territorio del antiguo Israel, demostrarían, según

[3] SWEENEY, *King Josiah*, no es una biografía de este rey sino un estudio de la literatura bíblica en torno a él y a su obra de reforma.

[4] Según 2 Re 22,3s., toda la reforma comenzó en el año 18 de Josías, es decir, en el 622 a.C. Más exacta parece la información de 2 Cr 34,3, que sitúa los primeros pasos de la misma en el año octavo (632). Volveré más detenidamente sobre el tema de la reforma al hablar de la vida de Jeremías. Un detenido análisis de los textos pertinentes y de los problemas históricos se encuentra en W. BOYD BARRET, *The King and the Cemeteries: Toward a New Understanding of Josiah's Reform* (SVT 88), Brill, Leiden 2002; y en la obra de Sweeney citada en la n. 3.

[5] En W. GROSS (ed.), *Jeremia und die deuteronomistische Bewegung*, hay dos artículos de tendencia opuesta: H. NIEHR, «Die Reform des Joschija» (pp. 33-55), considera que la reforma no se puede demostrar y es improbable; C. UEHLINGER, «Gab es eine joschijanische Kultreform?» (pp. 57-89) se muestra más favorable a aceptarla.

[6] Th. OESTREICHER, *Das deuteronomische Grundgesetz*, Bertelsmann, Gütersloh 1923, fue el primero en indicar que esta política de Josías fue anterior al descubrimiento del Libro de la Ley (622/621).

algunos, que este rey llevó a cabo una política expansionista hacia el norte, aunque no llegase a establecer allí un sistema administrativo [7].

Algunos autores piensan que, como fruto de la independencia política y de la prosperidad creciente, tuvo lugar en estos años una intensa actividad literaria: queda redactado gran parte del Deuteronomio [8] y, según cierta escuela, se produce la primera redacción de la Historia deuteronomista [9].

Mientras en Judá las cosas parecen ir de bien en mejor, la situación internacional se va nublando. Prescindiendo de una hipotética invasión de los escitas hacia 626/625 [10], medos y babilonios están decididos a terminar con Asiria: el año 614 conquistan Asur; el 612, Nínive; el 610, Jarán. Con ello, la gran potencia que había deportado a Israel y dominado a Judá durante un siglo desaparece de la historia. Judá no podrá celebrarlo; el año 609 muere Josías en la batalla de Meguido (2 Re 23,29s.) [11]. Esta derrota supone el fin de un breve período de esplendor; comienza el «viaje de un largo día hacia la noche».

[7] Este punto es de los que ha sufrido más cambios. L. K. HANDY, «Josiah in a New Light», en S. W. HOLLOWAY (ed.), *Orientalism, Assyriology, and the Bible*, Phoenix Press, Sheffield 2006, pp. 415-435 ofrece seis mapas con las reconstrucciones del reino de Josías desde Renan (1891) hasta Na'aman (1991), pasando por Bright (1960). Lo que en el siglo XIX, y en la última década del XX, se concibe como un modesto territorio, en Bright adquiere dimensiones bastante mayores: «Es probable que estuviesen en sus manos [de Josías] la mayor parte de las áreas típicamente israelitas. Ciertamente poseyó las antiguas provincias de Samaria y Meguido y probablemente también algunas regiones de Galaad» (J. BRIGHT, *La historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao, p. 333).

[8] En una teoría bastante difundida desde comienzos del s. XIX, el Libro de la Ley descubierto en el templo el año 622 equivaldría a gran parte de Dt 12–26, completado más tarde hasta formar el bloque Dt 5–28. Hoy está más de moda defender que el descubrimiento del Libro de la Ley es una ficción.

[9] Cf. F. M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press, Cambridge MA 1973, pp. 274-289, seguido por numerosos discípulos. Recientemente, T. RÖMER, *The So-Called Deuteronomistic History*, T & T Clark, Londres 2005, no admite una primera redacción de la Historia deuteronomista en tiempos de Josías, pero acepta la redacción de diversos bloques narrativos que formarían, más tarde, parte de ella.

[10] La invasión de los escitas solo resulta conocida por HERÓDOTO, *Historias* I, 104s.: «Los medos trabaron combate con los escitas y fueron derrotados en la batalla, viéndose privados del poder; y, por su parte, los escitas se adueñaron de toda Asia. Desde allí marcharon contra Egipto; y cuando estaban en Siria Palestina, Psamético, rey de Egipto, les salió al encuentro y con presentes y súplicas logró que no siguieran adelante. (...). Los escitas, pues, dominaron Asia por espacio de veintiocho años y todo lo asolaron con su brutalidad e imprevisión, ya que, por una parte, exigían a cada pueblo el tributo que le imponían y, además del tributo, en sus correrías saqueaban las posesiones de todo el mundo». Desde hace tiempo se dudaba de la veracidad de esta noticia, considerando imposible que los escitas gobernasen Asia durante veintiocho años. Actualmente casi nadie concede valor al testimonio de Heródoto. Sobre el posible influjo de esta invasión en el mensaje de Jeremías véase más adelante, cuando hablemos de su actividad durante el reinado de Josías.

1.2. Del 609 al 586

Al morir Josías, el pueblo nombra rey a su hijo Joacaz. Su gobierno solo durará tres meses. El faraón Necao, al volver de su expedición, lo destituye, impone a Judá un tributo de tres mil kilos de plata y treinta de oro y nombra sucesor a Joaquín (Yoyaquím), hombre despótico e incrédulo, que se ganará la animosidad del pueblo y, sobre todo, del profeta Jeremías.

El año 605, en Babilonia, Nabopolasar, bastante enfermo, encarga a su hijo Nabucodonosor de la campaña, y este conquista a los egipcios la aparentemente inexpugnable fortaleza de Cárquemis. Con ello, el equilibrio entre Egipto y Babilonia se rompe en favor de los babilonios. Ese mismo año sube al trono Nabucodonosor y comienza su política expansionista. Joaquín, vinculado políticamente al faraón, se niega a aceptar el dominio de los nuevos señores del mundo. No obstante, el 603/602 deberá pagar tributo[12]. Lo hace obligado por las circunstancias, y aprovechará la primera ocasión para dejar de pagarlo (600). Nabucodonosor, ocupado con otros problemas, no lo ataca de inmediato. Pero, en diciembre del 598, se pone en marcha contra Jerusalén; ese mismo año muere Joaquín, probablemente asesinado por sus adversarios políticos[13], y sube al trono Jeconías. Al comienzo de su reinado, los babilonios asedian Jerusalén y tiene lugar la primera deportación. Entre los desterrados se encuentra el mismo rey, que Nabucodonosor sustituye por Matanías, tercer hijo de Josías, cambiándole el nombre por el de Sedecías.

Los primeros años de Sedecías transcurren en calma. Solo el 594/593 hay un intento de rebelión que no llega a cuajar. Pero en el 588 niega el tributo. Nabucodonosor le declara la guerra y asedia Jerusalén el 5 de enero del 587. Tras año y medio de resistencia, la capital se rinde el 19 de julio del 586[14].

[11] Sobre las distintas noticias de su muerte cf. S. TALSHIR, «The Three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography», *VT* 46 (1996) 213-236.

[12] La fecha exacta del sometimiento de Judá a Babilonia es muy discutida. Las tres propuestas más defendidas son: a) inmediatamente después de la batalla de Karkemis, en 605 (Wiseman); b) un año más tarde, cuando Nabucodonosor devastó Ascalón (Auerbach); c) en otoño o invierno del 603 (Vogt). No extraña que algunos autores, como Oded, se limite a decir «en los años 605-601 a.C.».

[13] Este punto es también muy oscuro. Según 2 Re 24,6 Joaquín parece haber muerto en Jerusalén de muerte natural; según 2 Cr 36,3 Nabucodonosor «lo ató con cadenas de bronce para conducirlo a Babilonia». JOSEFO, *Antiquitates* X, 6(96)-7(102) dice que fue asesinado por Nabucodonosor. La idea de que Joaquín fue asesinado por sus adversarios políticos se basa en Jr 22,19: «le darán sepultura de asno, lo arrastrarán y arrojarán fuera de las murallas de Jerusalén».

[14] Sigo la cronología de PAVLOVSKY-VOGT, «Die Jahre». Según R. A. PARKER y W. H. DUBBERSTEIN, *Babylonian Chronology 626 B.C.-A.D. 75*, Brown University Press, Providence 1956, las fechas del comienzo del asedio y de la caída de Jerusalén serían 15-1-588 y 19-7-587; sin tanta precisión en cuanto al día es también la de ALBERTZ, *Die Exilszeit*. Según A. MALAMAT, «Caught Between Great Powers», *BAR* 25/4 (1999) 34-41, el asedio de Jerusalén duró dos años y medio.

Sedecías y los jefes militares huyen, pero son capturados cerca de Jericó y llevados a presencia de Nabucodonosor, que manda ejecutar a los hijos de Sedecías; a este lo ciega y destierra a Babilonia (2 Re 25,1-7). Un mes más tarde tiene lugar el incendio del templo, del palacio real y de las casas; las murallas son derruidas y se produce la segunda y más famosa deportación.

Los sucesos posteriores (nombramiento de Godolías como gobernador, su muerte, huida a Egipto, etc.) es preferible estudiarlos en relación con la vida de Jeremías para no repetir datos.

16

Nahún, Sofonías, Habacuc, Tradición isaiana

Los editores del libro de los Doce presentan a estos tres profetas en orden distinto: Nahún, Habacuc, Sofonías. En una posible reconstrucción histórica, Sofonías parece el primero, relacionado con la reforma religiosa de Josías. Nahún, que canta la caída de Nínive es situado generalmente hacia el año 609. Habacuc reflejaría un momento poco posterior, cuando los babilonios son ya los nuevos señores del mundo. Sin embargo, hay motivos serios para comenzar por Nahún.

1. Nahún [1]

Casi nada sabemos de la persona de Nahún. Partiendo de 2,1 podemos deducir que su predicación tuvo lugar en Judá, casi seguro en Jerusalén. El título del libro nos indica también su lugar de origen, Elcás, que no aparece mencionado en ningún otro texto del AT [2].

[1] *Bibliografía:* Wal, *Nahum* (1988); comentario de Spronk, pp. xiii-xxi.

Historia de la investigación: Christensen, «The Book of Nahum» (1996); Weigl, «Current Research» (2001); Lanner, «*Who Will Lament Her*», pp. 6-26 (2006).

Comentarios: Christensen, 2009; Fabry (HThKAT) 2006; Hoonacker, (EB) 1908; Nowack, (HKAT) 1903; O'Brien, 2002; Perlitt (ATD) 2004; Roberts (OTL) 1991; Rudolph, (KAT) 1975; Seybold, 1991; Spronk (HCOT) 1997.

Estudios: Seybold, *Profane Prophetie*. Lanner, «*Who Will Lament Her*» (2006).

[2] Algunos autores identifican esta localidad con Al Qus, dos días de camino al norte de Nínive, y afirman que Nahún descendía de los israelitas desterrados por Senaquerib; sin embargo, Al Qus no es mencionada en ningún texto cuneiforme, solo existió a partir del período árabe. Otros, basándose en san Jerónimo, localizan Elcás en Galilea. La mayoría de los autores la sitúa en territorio judío.

Muy discutida es la fecha de su actividad. Estas páginas se centran en la caída de Nínive, que tuvo lugar el año 612 a.C. El problema consiste en saber si el profeta anuncia algo futuro o celebra algo pasado [3].

Humbert, al que siguieron Sellin y Lods, considera que el libro fue redactado después del 612 con vistas a una celebración litúrgica que conmemorase la caída de Nínive. Pero esta interpretación litúrgica no parece exacta. Aunque el salmo introductorio nos sitúe en un ambiente cultual, la obra describe un acontecimiento futuro, que cambiará la suerte del pueblo de Dios.

Por eso la mayoría de los comentaristas se inclina a situar el libro de Nahún antes del 612. Retrocediendo a partir de entonces tenemos otra fecha clave: la caída de Tebas (No-Amón), mencionada en 3,8. Esto ocurrió el año 668/667, aunque bastantes autores siguen dando como válido el 663/662. Por consiguiente, el libro debemos situarlo entre estos dos momentos: caída de Tebas (668) y caída de Nínive (612).

Pero si tenemos en cuenta dos datos, podemos concretar algo más. 1) Tebas recuperó su poderío hacia el año 654; sería muy raro que se hablase de su destrucción después de esa fecha. 2) El libro parece hablar de una opresión asiria que pesa duramente sobre Judá, y esto no ocurre ya a partir del 627, fecha aproximada de la muerte de Asurbanipal. El yugo asirio se hacía sentir con toda fuerza a mediados del siglo VII. Y en esta época es cuando se recordaría también el trágico destino de Tebas. Por eso diversos autores datan la obra de Nahún entre los años 668 y 654, fechas que abarcan desde la destrucción de Tebas hasta su restauración.

En tal caso, Nahún sería el único profeta conocido durante el largo reinado de Manasés (698-643). Y su obra deberíamos contemplarla con una nueva perspectiva. No es solo la condena de Nínive lo que encostramos en ella, sino también una crítica velada a la política asirófila de este rey.

Contenido del libro

Comienza con un salmo alfabético (1,2-10) que canta el poder de Dios; ese poder, patente en la naturaleza, se manifiesta ahora en la historia, protegiendo a los que confían en Yahvé y castigando a sus enemigos. Sigue una sección difícil de reconstruir, pero bastante relacionada con lo anterior. Del plano general pasamos al concreto: quien confía en Yahvé es Judá; el enemigo, el rey de Nínive. Y ambos reciben oráculos opuestos: Judá, de consuelo (1,12-13) y de alegría (2,1) porque la opresión va a terminar (2,3); el

[3] Cabe una tercera posibilidad: que Nínive no sea una realidad histórica sino un nombre clave para referirse a otro imperio (Happel lo aplicaba a los seléucidas). Sin embargo, los elementos históricos son patentes a lo largo de la obra, y los datos escatológicos no son signo inequívoco del período posexílico.

rey de Nínive, acusado de maquinar contra el Señor (1,11), quedará sin descendencia, sin dioses que lo protejan, condenado al sepulcro (1,14)[4].

A partir de este momento la obra se centra en el castigo de Nínive, descrito en 2,4-14. Es una visión dantesca, que comienza con el primerísimo plano de una escudo para irse abriendo hasta abarcar a los soldados, los carros, las plazas, las murallas, las puertas de la ciudad, el palacio. A la conquista sigue el destierro, el saqueo, la devastación. Pero incluso en estos momentos en que «el temple se funde y vacilan las rodillas», el profeta saca fuerzas para reflexionar sobre la situación anterior de la ciudad, su pecado y el influjo decisivo de Dios en este acontecimiento (vv. 12-14).

El c. 3 está dedicado al mismo tema. Los vv. 1-7 tienen una estructura semejante a la de la visión precedente: con estilo rapidísimo describen cómo la guerra y la muerte se apoderan de la ciudad (1-3); luego indican las causas del castigo (4) y hablan de la intervención de Dios (5-7). En los versos 8-17 se recuerda la caída de No-Amón (Tebas) en el año 652 en manos de los asirios y se amenaza a Nínive con el mismo castigo. Toda resistencia es inútil; los capitanes y las autoridades serán los primeros en desertar. Los versos finales (18-19) presentan el desastre como ya sucedido; los príncipes y reyes han muerto, el pueblo se halla disperso por las montañas. Nínive ha desaparecido de la historia a causa de su maldad.

Nahún es quizá el profeta más duramente criticado por los comentaristas. Se le acusa de ignorar los pecados de su pueblo, de saña sanguinaria contra Nínive, de alegría cruel, de despreciar a los paganos. En definitiva, de ser un falso profeta, que se ha colado de rondón en el canon. Desde luego, nos sentimos más a gusto leyendo lo que dice Jonás sobre Nínive. Nahún nos entusiasma como poeta. Nos duele como profeta. Sin embargo, algo muy serio debe haber en su mensaje para que se haya conservado. No pensamos que sea solo su nacionalismo a ultranza o su espíritu vengativo. Lo que está en juego para él es la justicia de Dios en la historia, un problema que angustió a los judíos de todos los tiempos y sigue preocupando a nuestros contemporáneos. ¿Puede tolerar Dios a un imperio que despedaza sin compasión a sus víctimas (2,13)? ¿A la ciudad sanguinaria y traidora, «repleta de rapiñas, insaciable de despojos» (3,1), que ha descargado sobre todos los pueblos «su perpetua maldad» (3,19)? Para Nahún, la respuesta es evidente: no. La justicia no se lo permite, su fidelidad a los que confían en él no lo tolera. Por eso, el castigo de Nínive es preciso. Nahún lo canta, lo describe.

[4] Es difícil saber si 2,2 se refiere a Judá o a Nínive. El aparente desorden de esta sección podría impulsarnos a cambiar el orden de los vv. delimitando dos oráculos principales (1,12-13 a Judá; 1,14a.11.14b al rey de Nínive) y un canto de victoria (2,1-3). Sin embargo, la recitación de estos oráculos (no su lectura) es posible que se prestase al cambio frecuente de personaje interpelado, dando un sentido más dramático al conjunto.

Con la rabia del oprimido, sin concesiones a la compasión. Su actitud resulta muy dura. Pero es un elemento imprescindible si queremos esbozar una teología de la historia. Una pieza más en ese rompecabezas que componen oráculos muy distintos del Antiguo Testamento.

Por otra parte, el escándalo que podemos experimentar leyendo a Nahún puede ser bastante farisaico. El Apocalipsis de Juan muestra la misma alegría cruel cuando anuncia la caída de Roma, nueva Babilonia, la gran prostituta «borracha de la sangre de los consagrados y de la sangre de los testigos de Jesús» (Ap 17,6; véanse los cc. 17–19). No es lo mismo teorizar sobre la opresión y el imperialismo que padecerlos.

Uso de Nahún en el Nuevo Testamento

El NT nunca cita expresamente a Nahún. El tema de la cólera de Dios (1,6) aparece en Ap 6,17. Más éxito ha tenido el mensajero que pregona paz (2,1), aplicado a Cristo en Hch 10,36, a los apóstoles en Rom 10,15, y a todos los cristianos en Ef 6,15.

2. Sofonías [5]

«Palabra del Señor que recibió Sofonías, hijo de Cusí, de Godolías, de Azarías, de Ezequías, durante el reinado de Josías, hijo de Amón, en Judá». Así comienza el librito (más bien folleto) de Sofonías. Remontándose hasta su tatarabuelo. Los comentaristas han intentado explicar esta acumulación de nombres. Para unos se trata de demostrar que Sofonías era de ascendencia real, y por eso el título se remonta hasta Ezequías, uno de los reyes judíos más famosos (727-698). La identificación no ofrece muchas garantías. Es más probable que debamos explicar la extensa genealogía del modo siguiente: el padre del profeta se llamaba Cusí, lo que a oídos judíos debía de sonar como «el nubio» («el cusita»); para librar al profeta de toda sospecha de ascendencia extranjera, el editor del libro se remonta muy alto, añadiendo tres nombres de claro contenido yahvista (Godolías, Azarías, Ezequías).

Parece cierto que Sofonías era judío, predicó en Jerusalén y actuó durante el reinado de Josías (639-609), como indica el título. Aunque algunos

[5] *Historia de la investigación*: SWEENEY, «Zephaniah» (1999).
Introducción: MASON, *Zephaniah*; ASURMENDI, *Sophonie*.
Comentarios: BERLIN, (AB 25A) 1994; HOONACKER, (EB) 1908; IRSIGLER (HTKAT) 2002; NOWACK, (HKAT) 1903; PERLITT, (ATD) 2004; ROBERTS, (OTL) 1991; RUDOLPH, (KAT) 1975; SEYBOLD, 1991; SPREAFICO, 1991; SWEENEY, 2003; VLAARDINGERBROEK (HCOT) 1999.
Estudios: BEN ZVI, *A historical-critical* (1991); HOUSE, *Zephaniah. A Prophetic Drama* (1988).

autores pretenden situarlo en tiempos de Joaquín (609-598), los datos del libro encajan perfectamente en la época indicada por el editor.

Situando a Sofonías en el reinado de Josías se comprende en gran parte el contenido de su predicación. Judá lleva un siglo sometida a los asirios, desde que Acaz pidió ayuda a Tiglatpileser III contra Damasco y Samaria en el año 734. Aunque intentó independizarse en tiempos de Ezequías, no lo consiguió. Poco a poco, cada vez con más intensidad, el pueblo se dejó invadir por costumbres extranjeras y prácticas paganas. El largo reinado de Manasés (698-643) contribuyó a difundir tal corrupción religiosa. Según cuenta 2 Re 21,3-9, reconstruyó las ermitas de los altozanos, levantó altares a Baal, adoró y dio culto a todo el ejército del cielo, quemó a su hijo, practicó la adivinación y la magia, colocó en el templo la imagen de Astarté. A estos pecados contra el culto verdadero se unieron las injusticias.

Como hemos dicho, cuando sube al trono Josías (año 639), Judá necesita una seria reforma desde todos los puntos de vista: político, social, religioso. De acuerdo con la mayoría de los comentaristas, fue Sofonías quien promovió este cambio. Ya que su predicación ataca el sincretismo religioso (1,4-5) y amenaza con el castigo a Nínive (3,13-15), parece justo situar su actividad en los primeros años de Josías, entre el 639 y el 630 aproximadamente [6]. Hay otro hecho significativo. Cuando se descubre el Libro de la Ley (622) y Josías decide consultar a un profeta a propósito de su contenido (cf. 2 Re 22), no será Sofonías el consultado, sino la profetisa Julda. Esto hace suponer que para el 622 Sofonías ya había muerto.

Su mensaje nace de una situación muy concreta. No se plantea grandes problemas teológicos, intenta resolver los de cada día. Sofonías denunció, como los grandes profetas del siglo VIII, las diversas transgresiones contra Dios y el prójimo.

Contenido del libro de Sofonías

Aunque los comentaristas dividen el libro de distintas formas, me inclino por distinguir tres secciones [7].

a) La primera (1,2–2,3) comienza con el anuncio de un juicio universal, que afectará especialmente a Judá (1,2-6). A continuación engarza una serie de oráculos en torno al tema del «día del Señor» [8]. En ellos se denun-

[6] Cf. E. J. SMITH, «The Dating».

[7] Sobre la composición de la obra: NEEF, «Von Gottesgericht»; WEIMAR, «Zef 1».

[8] En total, la palabra «día» aparece quince veces en esta sección: 1,7.8.10.14-15.18; 2,2.3.

cian las injusticias de las autoridades (1,8-9), el interés obsesivo por el comercio (1,10-11), la autosuficiencia de quienes niegan la acción de Dios (1,12-13), y se anuncia la rápida venida del «día del Señor», caracterizado con el título general de «día de cólera» (1,14-18). La sección termina exhortando a la justicia y la moderación como única forma de escapar del castigo (2,1-3). El conjunto es muy interesante para conocer la situación sociorreligiosa anterior a la reforma de Josías.

b) La segunda (2,4–3,8) contiene una serie de amenazas contra países extranjeros, que culmina en una nueva acusación de Judá. Su esquema es semejante al de Am 1–2. La primera nación amenazada es Filistea (2,4-7)[9], a la que siguen Moab-Amón (2,8-11)[10], Etiopía (2,12) y Asiria (2,13-15). El castigo de todos estos países debería servir a Judá para convertirse. Pero el pueblo, especialmente las autoridades civiles y religiosas, no aprenden la lección de la historia, convierten a Jerusalén una ciudad «rebelde, manchada y opresora» (3,1-7). El verso final de la sección (3,8) recoge el tema del castigo de toda la tierra.

c) La tercera (3,9-20)[11] supone que el juicio de Dios ya se ha cumplido y abre paso a una etapa de salvación. Igual que el castigo aparecía desde el comienzo como universal (1,2s.), también la salvación se extiende ahora a todas las naciones (3,9-10). Pero la principal beneficiada es Judá. Su situación cambiará por completo. Los idólatras, injustos y soberbios (cf. 1,4-6.8-13; 3,2-4) dejan paso a un «pueblo pobre y humilde», purificado por Dios (11-13). Los tiranos ceden su puesto al Señor, «rey de Israel» (14-18a). Y los desterrados y dispersos vuelven al país, reunidos por su Dios (18b-20).

House ha propuesto leer el texto de Sofonías como un drama, cosa con la que muchos no estarán de acuerdo.

[9] 2,7 parece añadido al oráculo contra Filistea como promesa hecha a Judá en época posexílica.

[10] Para la mayoría de los autores, estos vv. reflejan la actitud de Moab y Amón durante la caída de Jerusalén en el 586 y no los consideran de Sofonías. Sin embargo, el texto podría referirse a sucesos anteriores; las relaciones de Judá con estos dos países durante el siglo VII no nos resultan muy conocidas. En todo caso debemos considerar añadido el v. 9b, promesa semejante a la de 7, y el v. 10, que repite casi a la letra el v. 8. En cuanto al v. 11, extraña la idea de la conversión de los paganos; pero si se admite que 3,9-10 es de Sofonías, no podemos negarle la paternidad de 2,11 partiendo solo del contenido; a lo sumo podemos aducir en contra el estilo prosaico del versículo. Sobre los oráculos contra las naciones, véase KAHN, «The Historical Setting».

[11] Algunos comentaristas niegan la autenticidad de toda la sección. Otros la limitan a los vv. 1-13 o 11-18a. En conjunto son los últimos versos (18b-20) los que despiertan más sospechas, ya que parecen presuponer el exilio.

3. Habacuc [12]

Habacuc es uno de los profetas de los que menos sabemos. El título del libro no indica su lugar de nacimiento ni el nombre de su padre. Tampoco el período en el que vivió. Es curioso este desarraigo del lugar de origen, la familia y la época. Porque Habacuc aparece a lo largo de sus pocas páginas como un profeta profundamente inserto en la problemática de su tiempo. Pero es también un símbolo, porque este hombre, superando su momento histórico, se sumerge en la problemática de la historia en cuanto tal y de la acción de Dios en ella. En este sentido, se puede decir que es un discípulo de Isaías [13], aunque sin restarle originalidad [14].

Por otra parte, Habacuc es hijo de su tiempo. Han pasado los años en que el profeta, aparentemente, se limitaba a escuchar la palabra de Dios y transmitirla. Igual que su contemporáneo Jeremías, toma la iniciativa, pregunta a Dios, exige una respuesta, espera. La profecía se convierte en diálogo entre el profeta y Dios, del que saldrá la enseñanza para los contemporáneos y para las generaciones futuras. Así, como fruto quizá de mucho tiempo de reflexión y de oración, surgió su obra, breve sin duda, pero una de las más profundas del Antiguo Testamento.

En una época en la que el recuerdo reciente de la opresión asiria se une a la experiencia del dominio egipcio y babilonio es quizá donde mejor encaja el libro de Habacuc, uno de los más interesante y difíciles del Antiguo Testamento [15].

La obra comienza exponiendo la queja del profeta:

> ¿Hasta cuándo clamaré, Señor, sin que escuches?
> ¿Te gritaré «violencia» sin que salves? (1,2)

Habacuc no comprende que Dios contemple impasible las luchas y contiendas de su tiempo, la opresión del faraón y de su marioneta, Joaquín,

[12] *Bibliografía:* Wal, *Nahum, Habakkuk* (1988).

Historia de la investigación: Dangl, «Habakkuk in Recent Research» (2001).

Comentarios: Álvarez Barredo, 2007 [sin ser un comentario propiamente dicho expone detenidamente todo el libro]; Hoonacker, (EB) 1908; Nowack, (HKAT) 1903; Perlitt, (ATD) 2004; Roberts, (OTL) 1991; Rudolph (KAT) 1975; Seybold, 1991.

Estudios: Haak, *Habakkuk*; Jöcken, *Das Buch Habakuk*; Sweeney, «Structure».

[13] Dietrich, «Habakuk».

[14] Ruiten, «His Master's voice?».

[15] Aunque algunos prefieren considerarlo obra compuesta en diversas etapas, desde finales del siglo vii hasta la época persa. Cf. Albertz, *Israele in esilio*, pp. 244-251, donde expone las teorías de Jörg Jeremias, Seybold y la suya propia. También W. Herrmann, «Das unerledigte Problem».

Y el Señor le responde que piensa castigar a los opresores egipcios mediante otro imperio, el babilonio (1,5-8)[16].

Sin embargo, la respuesta de Dios es insatisfactoria. Porque, al cabo de poco tiempo, los babilonios resultan tan déspotas y crueles como los asirios y egipcios. Y el profeta se queja de nuevo a Dios (1,12-17). Le duele la alegría con la que el nuevo imperio se apodera de las naciones y mata pueblos sin compasión. No comprende que Dios «contemple en silencio a los traidores, al culpable que devora al inocente». Y así, en actitud vigilante, espera una nueva respuesta de Dios (2,1).

Y este replica que el momento de la venganza está cerca, llegará sin retraso (2,2-5). Entonces, todas las naciones oprimidas podrán entonar un canto burlesco contra el gran imperio vencido (2,6-20)[17]. Esta copla, compuesta por cinco «ayes», es una de las acusaciones más enérgicas contra el imperialismo. No preocupa al profeta la opresión de Judá; se sitúa en una perspectiva universal, poniendo sus ojos en todos los países saqueados (v. 8), destruidos (v. 10), humillados (vv. 15s.) por la gran potencia. A costa de ellos se ha enriquecido Babilonia (vv. 7.9). Pero esta actitud contiene un germen de autodestrucción: «destruyendo a tantas naciones has planeado la afrenta de tu casa y has malogrado tu vida» (v. 10). El castigo lo llevarán a cabo las naciones oprimidas, incluso la naturaleza participará en él (v. 17).

El c. 3 parte de un presupuesto distinto[18]. Aquí el castigo es obra personal de Dios, guerrero cósmico que sale de su morada para «salvar a su pueblo» (v. 13). Es una visión escalofriante.

[16] Algunas traducciones, como la de la Nueva Biblia Española, omite injustificadamente en el v. 6 la mención de «los caldeos» (= babilonios) pensando que se trata de una aclaración posterior.

[17] Algunos niegan la autenticidad de 2,9-20 por considerar que estas coplas no pueden aplicarse a los babilonios. HOLLADAY, «Plausible Circumstances» (2001), considera el pasaje unión de dos recensiones: una dirigida contra rey Joaquín (2,5a (+ ba?).6-7.9.10abß.11.12) y otra contra Nabucodonosor (2:5bßgd...8.10bα.13-20). Sobre estos versos: PONGUTÁ, «La ruina de un imperio»; ZURRO RODRÍGUEZ, «Los ayes de Habacuc».

[18] Hace años era frecuente considerar el c. 3 un añadido aduciendo las indicaciones litúrgicas (3,1.3.9.13.19), la falta de referencias históricas, el distinto género literario con respecto a los caps. 1–2 y la mención del «ungido» en 3,13. Todos estos datos son ciertos, pero no obligan a negar la autenticidad del salmo, que hace perfecto sentido dentro de la obra, trata el mismo problema, y culmina en una afirmación capital (3,16b) relacionada con la temática de los dos primeros capítulos. El hecho de que el Comentario a Habacuc de Qumrán no contenga este salmo no es argumento contra la autenticidad, ya que la versión de los LXX lo incluye. Actualmente son más los que defienden la relación estrecha del c. 3 con lo anterior. Véase DANGL, «Habakkuk», pp. 144-151. J. J. M. ROBERT considera Hab 3 el contenido de la visión mencionada en 2,2-3. MARKL, «Hab 3» propone una estrecha relación antitética con el c. 1. Los que niegan la autenticidad lo datan en las fechas más dispares, desde el siglo X hasta el III.

Su resplandor eclipsa el cielo...
se detiene y tiembla la tierra
se desmoronan las viejas montañas
se prosternan los collados primordiales...

No extraña que el profeta exclame: «Gimo ante el día de angustia que se echa sobre el pueblo que nos oprime» (v. 16). Consolado con esta certeza, entona los versos finales (17-19). El curso atormentado de la historia es descrito con imágenes del mundo agrícola y ganadero. Todo parece abocado al fracaso: «la higuera no echa yemas y las cepas no dan fruto, el olivo se niega a su tarea y los campos no dan cosechas; se acaban las ovejas del redil y no quedan vacas en el establo». A pesar de todo, «yo festejaré al Señor gozando con mi Dios salvador».

Nahún, preocupado por la opresión asiria, ofreció como respuesta el castigo de Nínive. A Habacuc esto no le basta. Porque el castigo de un imperio opresor supone su simple sustitución por otra potencia imperialista, más cruel quizá que la anterior. Con ello no se resuelve nada. El problema de la justicia de Dios sigue en pie. Y Habacuc, a pesar de sus diálogos con Dios, no le encuentra solución. Pero supera el problema con una postura de fe, convencido de que todo imperio opresor, cualquiera que sea, terminará siendo castigado. La novedad de Habacuc consiste en que Dios aparece no como quien juzga y condena un imperio, sino como quien juzga y condena toda forma de imperialismo.

Es absurdo preguntarse si su postura resulta convincente. Habría que preguntarse también si nos convence la actitud final de Job, porque ambos personajes, partiendo de temáticas distintas, recorren el mismo camino, y ambos coinciden en no dejarse arrastrar por ideas tradicionales, en discutir con Dios hasta hallar una respuesta que devuelva la paz y ayude a aceptar sus enigmáticos planes sobre la historia.

Diversas interpretaciones del libro

El libro de Habacuc es uno de los más discutidos del AT. El problema básico es el siguiente: en diversos momentos (1,4.13; 2,4) contrapone la actitud y el destino del inocente y del culpable. Pero ¿quién es el inocente y quién el culpable? ¿Se trata de un conflicto interno entre diversos grupos judíos o de un conflicto entre Judá y alguna o algunas potencias extranjeras? Las opiniones son muy variadas [19].

[19] El estudio más exhaustivo sobre las distintas interpretaciones de Habacuc es el de JÖCKEN; en sus 570 páginas recoge las opiniones de unos trescientos investigadores. Las últimas opiniones, en DANGL, pp. 139-144.

a) Ciertos autores piensan en un problema interno entre judíos honrados y judíos malvados, explotadores, capitaneados por el rey Joaquín (609-598). El libro reflejaría la problemática del año 605 aproximadamente. Contra esta interpretación podemos objetar que 1,17; 2,5.8 parecen referirse claramente a una potencia extranjera, no al rey judío ni a un grupo concreto dentro del pueblo.

b) Para la mayoría de los comentaristas, el libro habla de la opresión de Judá por un país extranjero. Pero ¿de qué pueblo se trata? Hay opiniones todos los gustos:

– Los asirios; según los partidarios de esta opinión, la obra sería anterior al año 612, fecha de la caída de vive.

– Los egipcios, que mataron al rey Josías en la batalla de Meguido y pusieron en su lugar al impío e indeseable Joaquín. La obra sería posterior al año 609.

– Los babilonios o caldeos, a los que alude expresamente 1,6. La obra sería de los años 612-538, aunque la mayoría de estos autores se inclina a datarla en 605-600.

– Las tribus árabes del norte, que siempre fueron un peligro para Judá, incluso durante el período preexílico.

– Los persas. Teoría algo extraña; lo poco que conocemos del período persa destaca más bien las buenas relaciones de los judíos con este imperio.

– Los griegos, capitaneados por Alejandro Magno. El libro habría sido escrito entre la batalla de Isos (333) y la de Arbela (331).

– Los seléucidas, bajo el reinado de Antíoco IV Epifanes. La obra pertenecería a los años 175-163. Esta opinión carece de fundamento, porque hacia el año 190 estaba fijado el canon de los Doce profetas menores.

– Un enemigo mítico, un ejército celeste.

c) Un tercer grupo de comentaristas realiza una síntesis de estas dos primeras posturas: 1,2-4 se refiere a las injusticias dentro de Judá; 1,12-17, a las que comete el imperio babilónico.

d) Haak ha propuesto que el malvado es el rey Joaquín, enemigo de Babilonia; el justo, el rey Joacaz, que había sido deportado y que los babilonios colocarán en el trono.

Uso de Habacuc en el Nuevo Testamento

En el NT, el texto preferido de Habacuc es el del oráculo divino en 2,3-4, citado en Rom 1,17; Gal 3,11 y Heb 10,37-38. Las dos citas paulinas le dan un sentido más profundo que el texto original. El Apóstol utiliza la idea de que «el justo vivirá por la fe» para demostrar que la salvación no viene por la Ley. La cita de Heb, tomada de los LXX, supone diferencias de matices con respecto al texto hebreo, pero fundamenta, como en el original, una exhortación a la confianza.

Pablo, durante su discurso en Antioquía (Hch 13,41), cita Hab 1,5, dándole un nuevo sentido. La obra que Dios pone en marcha no es ya la invasión de los caldeos, sino la salvación por Jesucristo, algo tan inaudito que choca con el escepticismo e incredulidad de que hablaba Dios al profeta.

Es posible que la referencia en 1 Cor 12,2 a los «ídolos mudos» se inspire en Hab 2,18-19.

4. La tradición isaiana en el siglo VII

Wildberger, en su monumental comentario a Isaías [20], afirma que el material isaiano sufrió algunos retoques antes del destierro (año 586), pero que no fueron de gran peso. Sin embargo, otros autores piensan que la tradición de Isaías se enriqueció y completó durante el siglo VII, no con simples añadidos, sino con una revisión de contenido teológico, que H. Barth llama la «redacción asiria». Más discutido es si esta labor comenzó ya en tiempos del rey Manasés (698-643) o en tiempos de su nieto Josías (640-609). Recojo algunas opiniones en orden cronológico.

Barth (1977) [21]: La «redacción asiria» es un reinterpretación de la tradición de Isaías realizada entre el 621 y el 616/614, cuando Judá se ha liberado del yugo asirio y los opresores están a punto de ser aniquilados en su propia tierra. La idea básica es demostrar la sabiduría admirable del plan y de la actividad de Dios, justificando al Santo de Israel. Aunque la acción de Dios haya podido resultar extraña e impenetrable en el pasado, tenía una meta clara, la salvación de Israel. Dios, mediante su instrumento punitivo, Asiria, liberó a Israel de malvados; cuando los asirios se convirtieron en opresores, destrozó su poder; cualquier ataque futuro de enemigos externos está condenado al fracaso, y en el trono de David reina un monarca, Josías, al que Yahvé ha regalado su espíritu de forma especial.

Vermeylen [22]: La segunda etapa en la formación del libro de Isaías va desde el reinado de Manasés hasta el exilio. En ella tienen lugar: a) el enriquecimiento de las colecciones anteriores [23]; b) las primeras fusiones de las colecciones; c) la primera relectura, que subraya la inviolabilidad de Jerusalén [24]; d) la segunda relectura, ligada al reinado de Josías [25].

[20] WILDBERGER, *Jesaja 1–12* (BK X/1).

[21] BARTH, *Die Jesaja Worte*. El resumen que ofrezco es traducción algo libre de la p. 274.

[22] VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe á l'Apocalyptique*.

[23] Is 3,12a.14-15; 7,20; 20,1-6*; 22,1b-3.7.12-14; 22,15-18; 30,6b-8; 31,4; 33,9-14.

[24] En la colección I se añaden Is 7,1-2.4b.5b.20b; 8,7a; 7,8b.16.18-19; 8,6b.8b-10.15. En la IV, 9,8a.10; 5,26.30. En la V, 10,27b-34; 14,26.28-32*; 17,1-6*.12-14a; 23,1-14*; 28,14-16aα*.17b-18; 28,21; 29,5-7.9-10.13-14.15; 31,5; 33,3-4.

[25] Is 2,(1).2-4; 7,15; 8,23aß–9,6a; 11,1-5; 22,19-23*.

Beuken (2007)[26] pone en la segunda mitad del siglo VII, en tiempos de Josías, lo que llama «ampliación lineal» del Memorial de Emanuel, consistente en el añadido de Is 5,1-7, como prólogo, y de 8,19–9,6 (muy revisado) como epílogo: se espera una restauración nacional con un nuevo impulso de la dinastía davídica. En Is 28–32 se remonta al siglo VII la estructura básica de cinco «ayes» con una invitación a la elegía; al quinto «ay» se añadió la promesa de un gobierno justo (32,1-8) y a la invitación a la elegía (32,9-14) la promesa del espíritu de lo alto (32,15-20).

De Jong (2007)[27]: los oráculos de Isaías se habían transmitido en tres bloques relativos a los acontecimientos de los años 734-732, 720 y 705-701; a partir de ellos se forman ahora tres colecciones que contenían fecha, misión del profeta, textos antiguos, comentarios y retrato del rey ideal.

	Colección 1 *Is 6–9* (+ 17*)*	*Colección 2* *Is 10–11** *(+14*; 28,1-4)*	*Colección 3* *Is 28–32** *(+ 18–22*;* *5,8-23*; 10,1-2*)*
Fecha y encargo	6,1-8	14,28-32	20,1-5*
Textos proféticos antiguos	7,2-9a.14b.16.20 8,1-4 17,1b-3	28,1-4; 10,5-15*; 10,24-25.27b-32	28,7b-18*; 29,15 30,1-8*.15 31,1.3a 18,1-2; 19,1b-4 22,15-18 5,8-23* 10,1-2
Comentarios	8,9-10; 17,12-14	14,24-27 10,11.16-19.26-27.33-34	28,7b-18*; 29,15 30,1-8*.15 31,1.3a 18,1-2; 19,1b-4 22,15-18 5,8-23* 10,1-2
Retrato del rey ideal	9,1-6	11,1-5	32,1-2

Berges (2010)[28]: en tiempos de Manasés, el Memorial de Emanuel (Is 6,1–8,18*) es enmarcado por los «ayes» (Is 5,8ss.) y el poema con el estribillo de la mano extendida (Is 9,7ss.). Después del 605, la composición 5,1–10,4* fue completada con los «ayes» contra Asiria en 10,5-15 y 14,24-25.

[26] Beuken, *Jesaja 1–12*, pp. 31-36.

[27] Jong, *Isaiah*.

[28] Berges, *Jesaja. Der Prophet und das Buch*.

17

Jeremías [1]

1. Datos que ofrece el libro

Aparentemente, Jeremías es el profeta cuya vida conocemos mejor. Numerosos textos hablan de las vicisitudes por las que atravesó. Además, este profeta no se limitó a trasmitir la palabra de Dios; también nos legó su palabra, sus dudas, inquietudes y temores. Su personalidad aparece así como una de las más sugestivas del Antiguo Testamento. Pero lo anterior no significa que podamos reconstruir su vida paso a paso. Basta ordenar cronológicamente los textos datados (o que podemos fechar con bastante probabilidad) para advertir numerosas lagunas:

[1] *Bibliografía:* Hauser-Kaufman, *Recent Research* (2008), pp. 303-354.

Historia de la investigación: R. P. Carroll, «Surplus Meaning» (1996); Íd., «Century's End» (2000); G. Fischer, *Jeremia: Der Stand* (2007); C. E. Carroll [no confundir con R. P. Carroll], «Another Dodecade» (2010); Liwak, «Vierzig Jahre» (2011). Para la investigación anterior a 1990 es fundamental S. Hermann, *Jeremia. Der Prophet und das Buch* (1990).

Introducción: R. P. Carroll, *Jeremiah* (OTG).

Comentarios: Allen, 2008; Bright (AB); Brueggemann, 1998; R. P. Carroll, 1986; Fischer, 1996 y 2005; García-Bachmann, 2007; S. Herrmann, (BK XII) 1986; Holladay, 1986-1989; Lundbom, (AB) 1999-2004; McKane, (ICC) 1986-1996; Penna, 1952; Rudolph, (HAT) 1968; W. H. Schmidt, (ATD) 2008; Stulman, 2005; Weiser (ATD) 1981.

Últimos estudios: Ausslos, *Jeremia* (2002); Barstad-Kratz (eds.), *Prophecy in the Book of Jeremiah* (2009); Bogaert (ed.), *Le livre de Jérémie* (1997); Curtis-Römer (eds.), *The Book of Jeremia and its Reception* (1997); Goldingay (ed.), *Uprooting and Planting* (2007); W. Gross (ed.), *Jeremia und die deuteronomistische Bewegung* (1995); Job, *Jeremiah's Kings* (2006); Kalmanofsky, *Terror all around* (2008); M. Kessler (ed.), *Reading the Book of Jeremiah* (2004); Lalleman-de Winkel, *Jeremiah in Prophetic Tradition* (2000); Seybold, *Der Prophet Jeremia* (1993); Stulman, *Order amid Chaos* (1998).

627/626	vocación (1,4-10)
627-609	predicación a Israel (3,6-13)
609	oráculo sobre Joacaz (22,10-12)
609/608	discurso del templo (7,1-15; c. 26)
605	oráculo contra Egipto (46,2-12)
	discurso sobre la conversión (25,1-11)
	redacción y lectura del volumen (c. 36)
	palabras a Baruc (c. 45)
598	palabras sobre Jeconías (22,24-30)
	los dos cestos de higos (c. 24)
	carta a los desterrados (c. 29)
	oráculo contra Elam (49,34-39)
594/593	contra la rebelión (cc. 27–28)
	maldición de Babilonia (51,59-64)
587/586	durante el asedio (21,1-10; 34; 37–39)
	preso en el atrio de la guardia (32–33; 39,15-18)
586	después de la caída de Jerusalén (c. 40)

Esta panorámica confirma lo dicho. Poseemos numerosos datos sobre la vida de Jeremías, pero no podemos reconstruirla con todo detalle. Algunos momentos parecen de especial relieve: el año 605, marcado por la victoria de los babilonios en Cárquemis; el 598/597, con la terrible experiencia de la primera deportación; el 594/593, con el intento de rebelarse contra Babilonia; el año y medio de asedio. Pero entre estos años encontramos lagunas a veces muy largas, sobre todo la que va del 627 al 609, donde solo podemos datar con certeza un breve texto.

Si a los pasajes seguros añadimos los que pueden fecharse con bastante probabilidad, parece posible reconstruir bastante de la vida y actividad de Jeremías. Pero, ¿qué valor tienen estos datos y fechas suministrados por el libro? En este punto hay un gran debate[2]. Unos creen que tienen gran valor: Holladay, Lundbom, Leuchter (que intenta reconstruir el Jeremías histórico), Reimer[3], Thiel[4]. En el extremo opuesto, R. P. Carroll juzga tan imposible reconstruir la vida de Jeremías a partir de estos datos como reconstruir la vida de Macbeth a partir de la tragedia de Shakespeare; y Fischer se orienta en línea parecida, sin excluir que algunos oráculos se remonten al profeta.

[2] Véase FISCHER, *Jeremia. Der Stand...*, pp. 115-118. Muy interesante el artículo de BRUEGGEMANN, «Jeremiah: Intense Criticism/Thin Interpretation», donde presenta críticamente los comentarios de Holladay, Carroll y McKane.

[3] REIMER, «Jeremiah Before the Exile?».

[4] THIEL, «Das Jeremiabuch als Einheit», presenta el comentario de Fischer y se queja de que este autor no dé valor a esos datos.

Aunque en este terreno prefiero pecar de escéptico a pecar de ingenuo, considero útil, con vistas al conocimiento del profeta y de su mensaje, usar la táctica de los redactores del libro, que aportaron numerosas referencias históricas. La reconstrucción histórica, con todo lo que tenga de hipotética, ayuda a comprender mejor los textos.

2. Vida y actividad profética de Jeremías

Jeremías nació hacia el año 650 en Anatot, pueblecito a unos seis kilómetros de Jerusalén, perteneciente a la tribu de Benjamín. Este dato es interesante porque Benjamín, unida políticamente a Judá, mantuvo una gran vinculación con las tribus del norte. Así se comprende que Jeremías concediese tanta importancia a las tradiciones de dicha zona: nos habla de Raquel y de Efraín (31,15-18), del santuario de Silo (7,14; 26,6) y, sobre todo, concede mucha importancia al éxodo, marcha por el desierto y entrada en la tierra prometida (2,1-7; 7,22.25, etc.). Por el contrario, las tradiciones típicamente judías (elección divina de Jerusalén y de la dinastía davídica) no adquieren en este profeta especial relieve[5].

El título del libro (1,1) indica que Jeremías era hijo de Jelcías, «de los sacerdotes residentes en Anatot». Es posible que su ascendencia se remontase a Abiatar, el sacerdote desterrado por Salomón a Anatot (1 Re 2,26); pero esto no pasa de simple conjetura. Por otra parte, Jeremías nunca actuó como sacerdote. Algunos comentaristas han querido basar en este origen sacerdotal de Jeremías una posible formación rígida y estricta, especialmente en la lucha contra la idolatría. También esto es una suposición indemostrable.

2.1. La vocación (1,4-10)

Todavía joven[6], recibió la vocación profética. Como en el caso de Isaías, el género literario es importante para valorar adecuadamente el texto. Según Habel[7], el relato de la vocación de Jeremías sigue el esquema del de

[5] LALLEMAN-DE WINKEL, *Jeremiah*, estudia especialmente la relación de Jeremías con la profecía de Amós y Oseas, aunque no cree que existan diferencias entre las tradiciones del norte y del sur, como muchos pretenden.

[6] El término *na'ar* («muchacho») usado por Jeremías en 1,6 se presta a discusión. Lo demuestran las diversas opiniones sobre la edad del profeta en el momento de la vocación: 17/18 años (Hyatt); menos de 20 (Skinner, Leslie, Pfeiffer); poco más de 20 (Goettsberger); alrededor de 20 (Cheyne, Orelli); entre 20 y 25 (Penna, Mariani); alrededor de 25 (Cornill); entre 20 y 30 (Nötscher); entre 25 y 30 (Vittonatto).

[7] Cf. N. HABEL, «The Form and Significance of the Call Narratives», *ZAW* 77 (1965) 297-323. Distingue dos tipos de relatos: el representado por Gedeón, Moisés, Jeremías, y el representado por Isaías y Ezequiel.

Gedeón, en el que se detectan seis elementos: a) encuentro con Dios (Jue 6,11b-12a); b) discurso introductorio (12b-13); c) orden, con los verbos técnicos «ir» y «enviar»; d) objeción del enviado (15); e) palabras de aliento, con la fórmula «yo estaré contigo» (16); f) signo de la elección divina (17). Este mismo esquema se da en la vocación de Jeremías, con la pequeña variante de que la objeción precede a la orden, cosa comprensible, ya que la orden aparece implícitamente en el discurso introductorio al decir Dios «te nombraré profeta de los pueblos».

Encuentro con Dios (4). Llama la atención el carácter tan distinto con respecto a otras vocaciones. Mientras Isaías contempla el trono de Dios rodeado de serafines, y Ezequiel describe una extraña teofanía, Jeremías se limita a decir «recibí la palabra del Señor». Ella es lo único decisivo para toda su vida. El lugar, incluso el modo, es secundario. Todo el peso recae en esta palabra que se comunica al hombre.

Discurso introductorio (5). La idea principal se encuentra al final del versículo: «te nombraré profeta de los pueblos». Pero esta decisión de Dios es muy antigua. No se produce en un momento ni se basa en un ofrecimiento personal del hombre, como ocurre en Isaías. Dios piensa en Jeremías antes de que nazca. Lo que más subraya el texto es la acción de Dios (tres verbos en primera persona: te he formado, elegido, consagrado) y el sujeto que se beneficia de esa acción de Dios (cuatro veces la forma pronominal «te»). Sin embargo, al final se rompe la relación yo-tú para abrirse a los otros, a todos los pueblos. Jeremías, al que se ha definido con frecuencia como el profeta de la intimidad, nos dice desde el principio que no ha sido elegido para «gozar de Dios» sino para entregarse a los demás. Y el modo de esa entrega será el de un profeta, el de una persona que habla en nombre de Dios[8].

Objeción (6). A la acción divina sigue la reacción humana. Jeremías siente miedo, no por hallarse ante el Dios Santo, como Isaías, sino por la grandeza de su misión, para la que se considera inadecuado. Como Moisés, aduce que no sabe hablar, y añade un argumento de mayor peso, su edad tan joven.

Orden (7). Pero Dios no acepta su objeción, porque no le preocupan los valores o cualidades de sus mensajeros. La orden incluye cuatro verbos fundamentales para la concepción del profeta: «enviar» y «confiar una orden» por parte de Dios; «ir» y «hablar» por parte del hombre. Los cuatro se corresponden en binas: enviar-ir, confiar una orden-hablar. Esta experiencia es básica en Jeremías, que acusará repetidamente a los falsos profetas de que

[8] Dios da a Jeremías el título de «profeta de las naciones». Los oráculos contra pueblos extranjeros son frecuentes en casi todos los profetas. Pero el título de Jeremías podría estar justificado por la acción simbólica de la copa (c. 25) y por la misión a los embajadores de distintos pueblos (c. 27).

Dios no los ha enviado ni les ha dado una orden (cf. 14,14). Al exponer su objeción, Jeremías se había quedado en su problema personal, prescindiendo de los intereses de Dios y de las necesidades ajenas. Ahora el Señor restablece la relación yo-tú-ellos, la única que justifica una vocación.

Palabras de aliento (8), con la fórmula típica «yo estaré contigo». El texto revela un dato muy importante: el problema de Jeremías no radica en sus cualidades oratorias ni en su juventud, sino en su miedo; no un miedo al mensaje, sino a las personas. Podríamos pensar que se trata solo de fórmulas hechas, pero el resto del libro demuestra que este fue uno de los grandes problemas del profeta durante toda su vida.

Signo (9-10). Se inserta perfectamente en el contexto. Todo lo anterior está centrado en el tema de la palabra y del hablar. Por eso Dios toca la boca y pone sus palabras en ella[9]. Con esta última expresión (que es una fórmula hecha, como demuestran los casos de Balaán y Elías) se refrenda la autoridad del profeta, al subrayar que su mensaje no es invención humana sino palabra del Señor. En el v. 10, las consecuencias de la actividad de Jeremías se expresan con seis verbos; dos de ellos («destruir y demoler») rompen el ritmo, el paralelismo y las aliteraciones. Muchos autores piensan que se añadieron aquí por influjo de textos paralelos (18,7; 24,6; 31,28). En cualquier caso, la misión de Jeremías implica destrucción de lo antiguo y creación de algo nuevo. No es una vocación para el inmovilismo, para conservar lo anterior. En una época de crisis, Dios va a pronunciar una palabra importante, que no cabe en moldes antiguos.

Las diferencias con el relato de Isaías son notables. Algunas de ellas las hemos indicado de pasada. El conjunto parece totalmente diferente. El concepto de intimidad resulta más acentuado que el de servicio, típico de Isaías. Sin embargo, hay coincidencias fundamentales. Todo está en función de la palabra que se debe transmitir al pueblo, palabra de condena y de esperanza, que chocará inevitablemente con las expectativas de los contemporáneos. Por otra parte, Jeremías también descubre aspectos nuevos de Dios, inesperados quizá para él, que condicionarán toda su vida. Sobre todo, ese aspecto del Dios que lo obliga a aceptar un destino que no le atrae. Veremos más adelante lo que esto supuso para Jeremías.

2.2. ¿Cuándo comenzó la actividad de Jeremías?

La introducción del libro afirma que su actividad comenzó el año trece del reinado de Josías (1,2; igual en 25,3), y en otras dos ocasiones se repite

[9] Se advierte una clara diferencia con el signo recibido por Isaías; también a él le tocan los labios, pero se trata de un rito de purificación.

que Dios le comunicó su palabra en tiempos de Josías (3,6; 36,2). De acuerdo con esto, es frecuente fechar su vocación el año 627/626, lo que supone unos dieciocho años de actividad durante el reinado de Josías, que murió en el 609.

Cada vez más autores ponen en duda la validez de estas fechas añadidas por el redactor o los redactores. Las propuestas son: a) 617, año 23 de Josías; b) 609, a la muerte de Josías; c) 605: después de la batalla de Cárquemis. McKane, tras detenida discusión, afirma, sin comprometerse demasiado, que es difícil aceptar un comienzo de la actividad profética antes del 609. En cualquiera de estas hipótesis, no se puede hablar de una actividad de Jeremías en tiempos de Josías.

Pero muchos siguen manteniendo la opinión tradicional[10]. Y no falta quien, como Lohfink[11], piensa que la primera actuación profética de Jeremías es el discurso del templo, en el año 609, pero admite que antes de esa fecha desempeñó un papel público; a esa fase «preprofética» de su vida atribuye Lohfink el núcleo de los capítulos 30–31. La idea de que Jeremías actuó en tiempos de Josías parece más adecuada[12], prescindiendo de que la vocación tuviese lugar el año 627. De acuerdo con esto, podemos dividir la vida del profeta en cuatro grandes períodos: los tres primeros coinciden con los reinados de Josías, Joaquín y Sedecías; el cuarto corresponde a los años posteriores a la caída de Jerusalén.

2.3. Durante el reinado de Josías (627?-609)

Tenemos muy pocos datos sobre la vida y actividad del profeta en estos años. Por eso no extraña que los comentaristas hagan las hipótesis más variadas. Para Rudolph, Jeremías permanece en Anatot después de la vocación. Nötscher y Weiser piensan que marchó inmediatamente a Jerusalén para cumplir su misión profética. Vogt afirma que se dirigió al norte. Teniendo en cuenta que se trata de un largo período de dieciocho años, lo más probable es que todo esto ocurriese, sin que una hipótesis excluya otras.

[10] OVERHOLT, «Some Reflections»; CAZELLES, «La vie de Jérémie»; SCHARBERT, «Jeremia»; S. HERRMANN, etc.

[11] LOHFINK, «Der junge Jeremia».

[12] En el libro de Jeremías hay unos capítulos (2–3 y 30–31) dirigidos primitivamente al Reino Norte (Israel), enriquecidos más tarde por Jeremías y sus discípulos, con una serie de oráculos al Reino Sur (Judá). En uno de los pasajes se habla claramente de la peregrinación de los israelitas a Sión en busca de Dios (31,6), y se invita a los judíos a acoger a sus hermanos del norte (31,7). Ya que no hay motivo para dudar de la autenticidad de estos pasajes, la única época de la vida de Jeremías en que tiene sentido esta ansia de reunificación es en tiempos de Josías. A partir del 609, difícilmente podía ocurrírsele a nadie invitar a los del norte a unirse con los del sur. Extenso tratamiento del tema en HERRMANN, *Jeremia...*, pp. 20-22.

Al reconstruir la actividad del profeta en esta época, conviene recordar que su vocación ocurre durante la reforma religiosa y política de Josías, comenzada tímidamente el año 632 y que culminará el 622 con el descubrimiento del Libro de la Ley. Por consiguiente, podemos distinguir una etapa en la que era preciso seguir fomentando la reforma (627-622), un período de euforia (622 y siguientes) y quizá, como sugiere Bright, unos años finales de enfriamiento.

Mucho se ha discutido sobre la actitud de Jeremías ante la reforma[13]. Para unos, el profeta se habría opuesto decididamente a ella por lo que tenía de superficial y engañosa. Así se comprendería la dura crítica de 8,8: «¿Por qué decís: somos sabios, tenemos la ley del Señor? Si la ha falsificado la pluma falsa de los escribanos». Y también se comprendería que, al descubrirse el Libro de la Ley, Josías no mandase consultar a Jeremías, sino a la profetisa Julda (2 Re 22,13s.).

Sin embargo, son más quienes piensan que el profeta vio la reforma con buenos ojos. Una serie de datos confirma esta segunda interpretación. Jeremías coincidió con cinco reyes, y solo habló bien de uno de ellos, Josías (cf. 22,15); la familia de Safán, uno de los mayores promotores de la reforma (cf. 2 Re 22,8-14), mantuvo muy buenas relaciones con Jeremías y lo libró incluso de la muerte (26,24; 29,3; 36,11-19; 39,14; 40,5-6); el profeta debió de ver en la lucha contra la idolatría y el sincretismo el cumplimiento de uno de sus deseos más profundos. Los partidarios de esta postura consideran justo afirmar que Jeremías no se opuso a la reforma; es probable que incluso colaborase con ella, aunque años más tarde la considerase insuficiente. Naturalmente, lo anterior solo es válido en caso de que Jeremías hubiese actuado como profeta desde el año 13 del reinado de Josías.

¿Qué actitud adoptó Jeremías ante la reforma? La respuesta debemos buscarla en los capítulos 2–3 y 30–31, dirigidos básicamente al antiguo Reino Norte (Israel) y enriquecidos más tarde por el mismo profeta y sus discípulos con una serie de oráculos a Judá[14]. La mayoría de los comentaristas

[13] SCHREINER, «Jeremia». El estudio más reciente, y extremadamente arbitrario, es el de LEUCHTER, *Josiah's Reform* (2006).

[14] No hay acuerdo al delimitar de forma exacta lo que pertenece al profeta y lo que corresponde a los discípulos (prescindiendo de quienes niega la paternidad de los dos capítulos a Jeremías). Véanse las opiniones tan distintas de BÖHMER, *Heimkehr*, que solo atribuye al profeta 30,12-15.23-24; 31,2-6.15-20 y HERTZBERG, «Jeremia», que le atribuye gran parte de los cc. 30–31. LOHFINK, «Der junge Jeremia», descubre en los cc. 30–31 un poema de siete estrofas (30,5-7.12-15.18-21; 31,2-6.15-17.18-20.21-22). SWEENEY, *King Josiah...*, p. 317 también piensa que Jeremías fomentó la reforma de Josías, y que su mensaje de esta época se encuentra en los cc. 2–4 y 30–31; SWEENEY había tratado anteriormente el tema en su artículo «Jeremiah 30-31». El reciente comentario de SCHMIDT (2008) atribuye a la primera época el núcleo de los capítulos 1–6. BECKING, *Between Fear and Freedom*, habla de diez fragmentos poéticos originariamente independientes, que fueron unidos más tarde, por un autor desconocido en la segunda parte del exilio babilónico.

descubre en ellos el mensaje más antiguo del profeta, cuando actuó en Israel como «misionero». Para comprender estos capítulos debemos recordar la problemática religiosa y humana de las personas a las que se dirigen. Desde el punto de vista religioso, el Reino Norte fue siempre muy adicto a los cultos cananeos, como lo demuestran los relatos de Elías y el libro de Oseas. Esto implicaba un abandono de Dios, cambiar la fuente de aguas vivas por aljibes agrietados (2,13). Desde el punto de vista humano, la situación era de profundo desánimo; al recuerdo de los deportados un siglo antes (año 720) se unían las ciudades despobladas, una economía muy precaria y la falta de cohesión política. El problema religioso lo trata Jeremías especialmente en los capítulos 2–3, donde habla del pecado y conversión. En 30–31 predomina el aspecto humano y el mensaje de salvación: el sufrimiento del pueblo se volverá alegría, retornarán los desterrados y habrá abundancia de bienes.

2.4. Durante el reinado de Joaquín (609-598)

La muerte de Josías en Meguido (609) provoca un vuelco en la situación de Judá y en la vida de Jeremías. Al comienzo del reinado de Joaquín pronuncia su famoso discurso del templo, en el que ataca la confianza fetichista de los jerosolimitanos en este lugar sagrado, que han convertido en cueva de ladrones (7,1-15). El discurso pone en peligro su vida (c. 26). En estos primeros años es probablemente cuando Joaquín decide construir un nuevo palacio; a falta de dinero, con injusticias. Jeremías lo denuncia duramente (22,13-19).

En el 605 se produce un acontecimiento inesperado, que modifica radicalmente la situación internacional: Nabucodonosor vence a los egipcios en Cárquemis y Babilonia se convierte en la gran potencia del momento. Jeremías, en la acción simbólica de la jarra de loza (19,1-2a.10-11) y el discurso posterior (19,14-15) amenaza con una invasión de los babilonios en castigo por los pecados de Judá. Sus palabras no encuentran eco. Al contrario, el comisario del templo lo azota y encarcela (20,1-6). Pero el profeta no ceja. Para exhortar al pueblo a la conversión, ese mismo año dicta a su secretario Baruc las antiguas profecías y las últimas palabras recibidas del Señor, a fin de que las lea en el templo. El volumen será leído tres veces: ante el pueblo, ante las autoridades, ante el rey. Pero Joaquín, a medida que lo escucha, va rompiendo el escrito y tirándolo al fuego. Luego manda arrestar al profeta y a su secretario, pero consiguen escapar y permanecen ocultos (c. 36).

Este cambio de circunstancias, tan profundo con respecto a la primera época, y las numerosas persecuciones influyeron en Jeremías. A estos años podrían pertenecer las «confesiones», si las referimos a diversos momentos

de la crisis espiritual del profeta en su relación con Dios, aunque esta interpretación es muy discutida (15,10-11.15-21; 18,18-23; 20,7-11.13.14-18)[15]. Prescindiendo de otros textos de difícil datación, esta época termina con la primera deportación a Babilonia (598/597 a.C.).

Más importante es resumir la predicación del profeta en estos años. Dios está descontento de Judá y Jerusalén. Se trata de un pueblo pecador (9,1-10). Si lo examinamos a fondo, nadie permanece fiel al Señor (cc. 5–6). Por eso invita continuamente a convertirse (7,3; 25,3-6; 36,7). De lo contrario, tendrá lugar un castigo terrible: habrá una invasión enemiga (c. 4), el templo y la ciudad quedarán asolados (7,1-15). Jerusalén será como una vasija que se rompe (c. 19).

En estos años, Jeremías denuncia con especial fuerza el olvido de Dios, que se manifiesta en el rechazo de los profetas (5,12-13; 6,16-17) y de su palabra (6,10); en el falso culto (6,20; 7,21-18) y la falsa seguridad religiosa (7,1-15); en la idolatría, concretada en el culto a la Reina del Cielo (7,16-20)[16], a Baal y a Moloc (7,29-34; 19,3-5); en las injusticias sociales (5,26-28; 12,1-5), de las que es especialmente responsable el rey (22,13-19); en las falsas seguridades humanas, el poder y el dinero (17,5-13). Para el profeta, los principales culpables de esta situación son las personas importantes (5,5), el rey (21,11-12; 22,13-19), los falsos profetas (14,13-16; 23,9-22) y los sacerdotes (6,13; 23,11; cf. 2,8).

Jeremías lo había repetido insistentemente. Esta situación es intolerable para Dios, atrae el castigo. Así ocurrió el 597, cuando Nabucodonosor deporta a un grupo considerable de judíos, entre ellos Jeconías, sucesor por poco tiempo de Joaquín. En este momento se sitúan las palabras del profeta contenidas en 22,24-30; quizá también 13,15-19.

2.5. Durante el reinado de Sedecías (598-586)

Los primeros años son relativamente tranquilos desde el punto de vista político. Pero se debate en ellos un grave problema religioso: el de los desterrados. La deportación del 597 ha causado profundo impacto. Ha quedado claro que Dios no defiende a su pueblo de forma incondicional. Esta verdad, tan dura para un judío, intenta suavizarse con una escapatoria: los desterrados no constituyen el verdadero pueblo de Dios; son los culpables de la situación precedente, los incrédulos e impíos, que han merecido el

[15] El mayor enemigo de interpretarlas en sentido individual y aplicarlas a la experiencia de Jeremías fue REVENTLOW, *Liturgie* (1963). Últimamente las han estudiado AVIOZ, «The Call for Revenge» (2005); BEZZEL, *Die Konfessionen* (2007), y BULTMANN, «A Prophet in Desperation?» (2001).

[16] Sobre la identidad de esta diosa, cf. AVALIANI, «Which goddess».

castigo del Señor. Por el contrario, los que permanecen en Jerusalén y Judá son los buenos, aquellos en los que Dios se complace. Jeremías sale al paso de esta interpretación, tan simplista como injusta, en la visión de los dos cestos de higos (c. 24, véase 29,16-20).

Al mismo tiempo dirige una carta a los desterrados (c. 29) advirtiéndoles, contra los falsos profetas, que el exilio será largo; no deben alentar falsas esperanzas, sino llevar la vida más normal posible, aceptando su destino. Esto le provoca la oposición de Samayas, que lo denuncia al sumo sacerdote; al parecer, sin mayores consecuencias para Jeremías (29,24-32).

El año 593 está a punto de producirse un nuevo cambio. En Jerusalén se celebra una conferencia internacional para unir fuerzas contra Babilonia. El profeta se opone a la coalición, convencido de que Dios ha entregado el dominio del mundo a Nabucodonosor. Para transmitir su mensaje utiliza la famosa acción simbólica del yugo, que provoca un enfrentamiento con el profeta Ananías (cc. 27–28) [17]. No sabemos si por motivos religiosos o por prudencia política, Sedecías rechazó la idea de rebelarse. Pero cinco años más tarde (588), presionado quizá por el partido egiptófilo, niega el tributo a Babilonia, lo cual provoca el asedio inmediato de Jerusalén por parte de Nabucodonosor.

Sobre los acontecimientos que van desde el 5 de enero del 587 hasta el 19 de julio del 586 (el año y medio de asedio) poseemos muchos datos. Pero hay más puntos oscuros de lo que parece [18]. Baste recordar que Jeremías es encarcelado una vez más, acusado de traidor a la patria (37,11-16) e incluso correrá serio peligro de muerte (38,11-13). Durante esta etapa tiene lugar la compra del campo a su primo Hanamel (c. 32). Desde el patio de la guardia sigue animando a la rendición. No tiene éxito y se produce la caída de ciudad (39,1-10).

2.6. Después de la caída de Jerusalén (586-?)

El 19 de julio del 586, tras abrir brecha en las murallas, entran los jefes babilonios y dividen al pueblo en tres grupos: los que quedarán libres, los que serán deportados y los que deben ser juzgados personalmente por Nabucodonosor. Saben que Jeremías ha sido partidario de la rendición y se

[17] Estos capítulos los ha tratado recientemente (2010) OSUJI, *Where Is the Truth?*

[18] Por ejemplo: *a)* ¿por qué encarcelan a Jeremías: por desertor (37,11-16) o por desanimar a los soldados (38,1-6)?; *b)* ¿cómo llega Jeremías al patio de la guardia: por petición propia (37,18-21) o por iniciativa del rey (38,24-26)?; *c)* ¿cuál es el mensaje de Jeremías en estos meses: la caída inevitable de Jerusalén (37,7-10) o la salvación en caso de rendirse (38,2.17)? Estos y otros puntos de los capítulos siguientes quedan en el aire. Pero considero exagerada la postura de Pohlmann, que niega la historicidad de muchos de estos episodios, por ejemplo el de la ida a Egipto de Jeremías y Baruc. ÁBREGO, *Jeremías*, estudia los capítulos 36–45 desde un punto de vista sincrónico. Un método parecido aplica RONCACE a 37,1–40,6.

muestran benévolos con él, dejándolo en libertad[19]. Sin embargo, parece que en la confusión de estos días el profeta fue hecho prisionero y conducido a Ramá con los deportados. Es entonces cuando llega Nabusardán con el encargo de incendiar el templo, el palacio y las casas y de arrasar las murallas (52,12-14). Trae orden de liberar a Jeremías (39,11-12). Después de cumplir su principal misión el 17 de agosto del 586, busca al profeta y lo encuentra en Ramá (40,1-6). Le ofrece tres posibilidades: ir a Babilonia, marchar con el nuevo gobernador, Godolías, residir dónde prefiera. Elige la segunda. Se queda a vivir con Godolías, acompañado de los campesinos que se refugiaron en territorios cercanos y de los soldados que desertaron. La vida comienza de nuevo, y ese año se recoge una abundante cosecha. Pero, a los tres meses, en octubre del 586, Ismael asesina a Godolías[20]. La comunidad, temiendo una nueva represalia de Nabucodonosor, huye provisionalmente a Belén. Jeremías aconseja permanecer en Judá, pero no le hacen caso y le obligan a marchar con ellos a Egipto. El grupo se establece en Tafnis, donde el profeta anuncia la invasión de Egipto y acusa a su pueblo de recaer en la idolatría[21].

A partir de entonces, el profeta cuya vida conocemos con tanto detalle desaparece de la historia. Solo podemos decir de él lo que una canción con letra de Antonio Machado: «Murió el poeta lejos del hogar, lo cubre el polvo de un país vecino». Este silencio no debe extrañarnos porque la Biblia nos enseña continuamente que lo importante no es el hombre, ni siquiera los mejores, sino Dios y su palabra. Y esa palabra, transmitida por el profeta, siguió germinando en Egipto, en Judá y en Babilonia, creciendo y desarrollándose hasta formar el libro de Jeremías.

3. El mensaje

Si quisiéramos resumir en una sola palabra su mensaje deberíamos hablar de conversión[22]. Jeremías, siguiendo a Oseas[23], concibe las relaciones entre Dios y el pueblo en clave matrimonial. El pueblo, como una mujer infiel, ha abandonado a Dios; por eso debe convertirse, volver. Ha emprendido un mal camino y debe seguir el que lleva al Señor. Es cierto que Jeremías no usó esta imagen en años posteriores, pero el contenido de la misma siguió vivo en su mensaje.

[19] Cf. 38,28b-39,14, texto cargado de adiciones; lo original parece limitarse a 38,28b; 39,3.14.

[20] Algunos piensan que el gobierno de Godolías duró varios años, y que la deportación de 745 judíos en el año 582 (cf. Jr 52,30) estaría relacionada con su asesinato. Cf. ALBERTZ, *Israele in esilio*, p. 109, n. 1.

[21] Todos estos acontecimientos están narrados en 40,7–44,30. Solo una vez falla el orden cronológico: 41,1-3 hay que leerlo después de 42,1-18.

[22] El tema lo ha tratado SIVATTE, «El regreso siempre posible a Dios y al hermano».

[23] J. JEREMIAS, «The Hosea tradition»; SCHULZ-RAUCH, *Hosea und Jeremia.*

La conversión abarca para Jeremías aspectos muy distintos: cultuales, sociales, cambio de mentalidad y de actitud. Pero no debemos olvidar el más duro, el que le provocó mayores persecuciones: el político. Aceptar el yugo de Nabucodonosor fue para el profeta el signo más evidente de vuelta al Señor y de reconocimiento de su voluntad.

Como en todos los profetas anteriores al destierro, la llamada a la conversión va unida en Jeremías al anuncio del castigo en caso de que el pueblo no cambie.

¿Hay también un aspecto de esperanza en el mensaje de Jeremías? El relato de la vocación, que lo llama a «arrancar y destruir, edificar y plantar», da por supuesto un matiz positivo. El libro ofrece pasajes importantes que hablan de un «cambio de suerte», de un futuro descendiente de David que practicará el derecho y la justicia (23,5-6), de una nueva alianza entre Dios y su pueblo (31,31-34). Este último oráculo bastaría para convertirlo en uno de los mayores pregoneros de la esperanza. Sin embargo, existen serias dudas sobre la autenticidad de estos pasajes y no podemos emplearlos para reconstruir con certeza el mensaje del profeta. De todos modos, la acción simbólica de la compra del campo a su primo Hanamel deja un margen claro a la esperanza. No es mucho. Pero significa bastante en un época tan dura, en la que la promesa máxima que Jeremías puede hacer a sus amigos es que «salvarán su vida como un despojo» [24].

La reciente obra de Brueggemann sobre la teología del libro de Jeremías [25], pone como tema central la soberanía de Dios, con los siguientes apartados: Dios como soberano; soberanía a través de la profecía; la soberanía de Yahvé como juicio; la soberanía de Yahvé como promesa.

4. El libro de Jeremías [26]

4.1. Diversos tipos de textos

Leyendo el libro de Jeremías advertimos enseguida la existencia de distintas clases de textos. En los capítulos 1–23; 30–31 y 46–51 predominan los oráculos en forma poética. Diseminados a lo largo del libro encontramos discursos en prosa, con un estilo muy distinto al de los oráculos anteriores. Lo común a estos dos primeros grupos de textos es que aparecen como palabras del profeta. Junto a ellos encontramos narraciones, pero también de

[24] Así lo comunica a Ebedmelec (39,16-18) y a Baruc (c. 45).

[25] BRUEGGEMANN, *The Theology...*, pp. 43-133.

[26] Sobre el estudio del libro de Jeremías informa ampliamente RAURELL, «El libro de Jeremías», pero téngase en cuenta que han pasado treinta años.

carácter diverso: unas se presentan como autobiográficas, y en ellas Jeremías habla en primera persona; otras, más numerosas, hablan del profeta en tercera persona. Parece normal que estos cuatro grupos de textos se hubiesen estudiado por separado: 1. Discursos en forma poética. 2. Discursos en prosa. 3. Relatos autobiográficos. 4. Relatos biográficos.

Sin embargo, el problema literario quedó vinculado al de la autenticidad. Con ello, los relatos autobiográficos pasaron a formar un solo grupo con los discursos en forma poética, ya que ambos eran atribuidos generalmente a Jeremías. Se impuso así durante años la distinción de tres clases de textos, que Mowinckel clasificó con las letras A, B y C[27]. Aunque hoy día casi nadie sigue su teoría al pie de la letra, conviene conocerla.

Los textos A serían palabras originales del profeta y conservan fundamentalmente la forma en que este las pronunció. La mayor parte de estos oráculos está en verso. Algunos comienzan con la fórmula del mensajero («así dice el Señor»), pero muchos carecen de introducción. Son los textos más apropiados para conocer el estilo y la personalidad de Jeremías. Advertimos en ellos una mentalidad poética, que se salta las reglas de una lógica estricta (véase la descripción del ataque enemigo en 4,5-31); usa el diálogo sin introducir a los personajes (6,4-6; 9,16-18; 10,17-20); inserta afectos personales (4,10.19-21.23-26; 8,18; 14,17) o sentimientos ajenos (3,21-25; 6,4b-5a; 31,15). La abundancia y variedad de metáforas (cf. 2,20-28: animal, prostituta, viña, camella, asna salvaje, ladrón) dan a ciertos textos un carácter barroco; otros, sin embargo, son de una concisión y fuerza admirables (15,2-3; 17,1; 20,8b-9; 22,10; 23,33). Dentro de estos textos A deberíamos incluir:

– las «confesiones»

– pequeñas colecciones que forman unidad (2; 4,5–6,26; 30–31) y que a veces tienen un título: «sobre la sequía» (14,1–15,3); «a la casa real de Judá» (21,11–23,8); «sobre los profetas» (23,9-40); «a las naciones» (46–49);

– narraciones en primera persona, como la vocación (c. 1), el cinturón de lino (c. 13), los cestos de higos (c. 24), la copa de la ira (25,15ss.), la acción simbólica del yugo (c. 27), la compra del campo (c. 32).

Los textos B son narraciones bastante largas (casi la mitad del libro), que hablan del profeta en tercera persona. Con cierta frecuencia siguen este esquema: a) introducción, indicando la fecha, el lugar y la situación; b) sección principal, en la que expone un diálogo y sus consecuencias; c) nota final: «Jeremías se quedó en...». Gran parte de estas narraciones siguen un orden cronológico; es posible, aunque algunos autores lo niegan, que originariamente todas se encontrasen en tal orden, que se perdió más tarde. Podemos restablecerlo del modo siguiente:

[27] MOWINCKEL, *Zur Komposition*, pp. 54-57.

609: discurso del templo (c. 26)
605: la jarra de loza (19,1–20,6)
redacción y lectura del volumen (c. 36)
palabras a Baruc (c. 45)
594: acción simbólica en el Éufrates (51,59-64)
593: Jeremías y Ananías (c. 28)
carta a los deportados (c. 29)
587: el asedio (34,1-7)
586: diversos acontecimientos (cc. 37–44)

Numerosos comentaristas piensan que estas narraciones las escribió Baruc, secretario de Jeremías y testigo presencial de muchos acontecimientos. Pero otros niegan que haya unidad de estilo y de teología en estos relatos y los atribuyen a distintos autores. También se discute sobre la finalidad de los textos. Durante mucho tiempo fueron considerados una especie de biografía del profeta, centrada especialmente en sus sufrimientos («la pasión de Jeremías»). Sin embargo, omiten demasiados datos para ser considerados una biografía. Y no pretenden compadecer al profeta ni glorificarlo. El centro lo ocupa la palabra de Dios y la reacción que tienen ante ella distintos grupos de personas: unos la acogen, otros callan, otros la rechazan. Es posible que dentro de esta concepción global existan diversos enfoques y preocupaciones teológicas, pero lo fundamental es siempre la palabra de Dios.

Los textos C son los más debatidos[28]. En opinión de Rudolph serían palabras de Jeremías reelaboradas por los deuteronomistas (grupo de autores con clara preocupación pastoral e influidos por el Deuteronomio): a veces conservan las palabras de Jeremías casi literalmente, pero otras muchas las cambian o amplían de acuerdo con sus fines: mostrar que los pecados de Judá provocaron el destierro y que el pueblo debe convertirse para que Dios lo perdone y salve. Según Rudolph, pertenecen a este grupo diez textos, ocho en forma homilética y dos narraciones con discursos:

7,1–8,3: discurso del templo y otros oráculos sobre el culto
11,1-14: discurso sobre la alianza
16,1-13: discurso del Señor a Jeremías con tres prohibiciones
17,19-27: discurso sobre la santificación del sábado
18,1-12: visita al alfarero y discurso
21,1-10: respuesta a los legados de Sedecías
22,1-5: discurso al rey Joaquín
25,1-14: discurso sobre la invasión de los babilonios

[28] Cf. THIEL, *Die deuteronomistische*; WEIPPERT, *Die Prosareden*; NICHOLSON, *Preaching*. MCKANE, *Jeremiah*, pp. XLI-L, dedica amplio espacio a exponer y criticar los puntos de vista de estos autores.

34,8-22: discurso sobre la liberación de los esclavos
35,1-19: visita a los recabitas y discurso

Según Nicholson, muchos de estos discursos presentan la misma estructura que los discursos deuteronomistas: a) introducción; b) exhortación a la obediencia; c) descripción de la desobediencia; d) anuncio del castigo. Por otra parte el estilo resulta muy distinto al de los textos A. Es monótono, reiterativo, con frecuentes enumeraciones (véase 7,5-6; 7,13.34; 8,2; 21,7.9) y frases hechas: «irritar a Dios» (7,18.19; 8,19; 11,17; 25,6.7; 32,29.32), «dureza de corazón» (16,12; 18,12; 7,24; 11,8), «espada, hambre y peste» (21,7.9; 34,17), «pasto de las aves del cielo y de los animales del campo» (7,33; 16,4), etc. Estas expresiones se encuentran, además de en los textos anteriores, en otros muchos lugares del libro y reflejarían esa misma reelaboración deuteronomista.

4.2. Proceso de formación del libro

No faltan optimistas que lo consideran muy sencillo el proceso de formación del libro. En general, se piensa que fue muy complicado, aunque cada autor propone un modelo distinto y diverso número de etapas. Lo más sensato parece no concretar demasiado. Con este presupuesto podemos indicar lo siguiente:

1) El libro de Jeremías surge en su núcleo inicial cuando el profeta dicta a Baruc sus oráculos anteriores al año 605 (cf. Jr 36). Este volumen fue destruido por el rey Joaquín, pero el profeta volvió a dictarlo «y se añadieron otras muchas palabras semejantes» (36,32). Algunos autores han intentado averiguar qué oráculos se encontraban en el primer volumen y cuáles fueron añadidos en la segunda redacción. Las opiniones son tan diversas que no permiten ninguna seguridad[29]. Sí parece indudable que todos esos oráculos tenían un carácter amenazador (cf. 36,16).

2) Otras palabras pronunciadas por el profeta no tenían, sin embargo, ese carácter de denuncia. El ejemplo más patente lo constituyen las promesas de los cc. 30–31, que comienzan con esta orden de Dios: «Escribe en un libro todas las palabras que te he dicho, porque llegarán días en que *cambiaré la suerte de mi pueblo, Israel y Judá*». Este volumen (cc. 30–31) no fue redactado ni dictado por el profeta, aunque contenga algunos oráculos originales suyos.

3) Al mismo tiempo debieron de circular de forma independiente otras palabras de Jeremías que, por su temática, no tenían cabida en ninguno de

[29] MCKANE, dada la diversidad de opiniones, afirma que «lo mejor que podemos hacer es refugiarnos en el agnosticismo» (*Jeremiah*, p. LXXXVI). También FISCHER, *Der Stand*... p. 107, piensa que hay muchos argumentos en contra de la reconstrucción del volumen.

estos volúmenes anteriores. El caso más claro es el de las «confesiones». Quizá también otros relatos en primera persona, o discursos de distinto tipo. Es posible que, poco a poco, se fuesen agrupando en pequeñas colecciones, ya que actualmente encontramos ciertos «títulos» repartidos a lo largo del libro: «Cuando la sequía» (14,1), «Palabra del Señor que recibió Jeremías» (18,1), «A la Casa real de Judá» (21,11), «A los profetas» (23,9).

4) Con independencia de los anteriores, autores contemporáneos o posteriores escribieron una serie de relatos sobre su vida. El valor histórico de estos relatos es cuestión debatida; algunos le conceden mucho, otros los consideran inventados para transmitir un mensaje.

5) En épocas posteriores, muchos de esos oráculos fueron retocados y ampliados; a veces se añadieron pasajes enteramente nuevos, sin relación alguna con el profeta. Albertz, que expone detenidamente la historia de la investigación sobre el tema[30], se inclina por tres redacciones deuteronomistas durante el exilio, seguidas de algunos añadidos dtr tardíos y de otros pos-dtr.

McKane[31] se fija más que en las etapas en el proceso y propone la existencia de un corpus rodante («rolling corpus») como clave para interpretar la composición del libro a lo largo de varios siglos. «El TM hay que entenderlo como un comentario o comentarios elaborados a partir de elementos preexistentes del corpus jeremiano» (p. LXXXIII). El texto preexistente puede ser poesía o prosa, de forma que la poesía engendre un comentario en prosa, la prosa se amplíe con prosa y, más raramente, la poesía se complete con nueva poesía.

Ejemplos:

a) Poesía que engendra prosa: 3,1-5.12s. da lugar a un comentario en prosa (3,6-11). 5,15-17 engendra 5,18s. Un pequeño fragmento poético (7,29a) da lugar a 7,29b-34.

b) Poesía que engendra poesía: 5,21-22 da lugar a 5,23-25.

c) Prosa que engendra prosa: el núcleo de 7,1-15 (que se encuentra en los vv. 4.9*.10*.11*.12.14* y puede atribuirse a Jeremías) habla de la destrucción del templo de Jerusalén; los añadidos posteriores aplican el discurso también a la destrucción de Judá. En 7,16-20 parece que todo el pasaje ha sido engendrado a partir de 7,16.

4.3. Lugar de redacción final

Otra cuestión debatida es dónde tuvo lugar la redacción final del libro. Caben tres opciones: Egipto (donde Jeremías termina su carrera, y probablemente su vida), Babilonia y Judá. Allí se formaron las tres comunidades judías principales tras el destierro.

[30] ALBERTZ, *Israele in esilio*, pp. 304-311. Su opinión personal la expone en las pp. 312-342.

[31] MCKANE, *Jeremiah*, pp. L-LXXXIII.

De quienes peor habla el libro es de los que huyeron a Egipto; lo hicieron oponiéndose expresamente a la palabra del Señor pronunciada por Jeremías (42,9-18) y perduran en la conducta idolátrica, dando culto a la Reina del Cielo (44,24-28). Por eso, su futuro será terrible y solo se salvarán unos pocos (44,12-14). Indudablemente, este grupo sirve de contraste con el de Babilonia, que fue al destierro por castigo del Señor, pero no perduró en la idolatría. Más aún, de este grupo se habla expresamente bien, e incluso se los contrapone con quienes permanecieron en Judá. La visión de los dos cestos de higos presenta a los deportados como buenos, y a los que quedan en Judá, como malos (c. 24). Es posible que la idea se remonte al profeta y refleje el contraste entre los deportados del 598 y los que quedaron en Judá bajo el mando de Sedecías; pero, posteriormente, esta visión debió justificar las reivindicaciones (religiosas y económicas) de quienes volvieron del destierro frente a quienes habían permanecido en la tierra.

El hecho de que se hable tan bien del grupo desterrado en Babilonia parece justificar la tesis de Rom-Shiloni[32]. Esta autora detecta en el libro cuatro ideologías en competición. Tres de ellas reflejan una mentalidad que se remonta a finales de la monarquía y a comienzos del exilio; pero una cuarta es claramente posexílica y refleja la mentalidad de un grupo de repatriados procedente de Babilonia. Según ella, este último grupo es el responsable de la reedición, reformulación y nuevos arreglos de la tradición jeremiana.

En el debate entre Babilonia y Jerusalén, últimamente Stipp, de forma salomónica, da la razón a ambas posturas[33].

4.4. Estructura del libro

Cualquiera que haya sido el proceso, el libro actual muestra un desorden cronológico y temático que desconcierta a los comentaristas. Pero incluso en este punto hay división. Mientras McKane subraya que el resultado final tiene más de accidental, arbitrario y fortuito que de estructura literaria o sistema teológico, Lundbom consigue detectar relaciones entre diversas partes. Quizá, como en el caso de Ezequiel, se intentó organizar el material en distintos bloques:

1) oráculos contra el propio pueblo;

2) oráculos contra las naciones extranjeras;

3) oráculos de salvación;

4) sección narrativa.

[32] ROM-SHILONI, «Group Identities in Jeremiah».

[33] STIPP, «Das judäische und das babylonische Jeremiabuch».

4.5. Relación entre el texto masorético y el texto griego [34]

La complejidad del proceso de formación del libro de Jeremías se manifiesta en un problema peculiar de esta obra: el de las notables diferencias entre el texto hebreo y la traducción griega de los LXX. Podemos resumirlas en dos puntos:

a) El texto griego es un octavo más breve que el hebreo, es decir, tiene unas 2700 palabras menos; a veces faltan simples versos, pero en otros casos se trata de secciones enteras, como 33,14-26; 39,4-13; 51,44b-49a; 52,27b-30.

b) El orden varía en algunos momentos. Los oráculos contra las naciones extranjeras se encuentran en los LXX a mitad del libro. Y, dentro de este bloque, el orden de los oráculos también difiere:

Hebreo:	Egipto, Filistea, Moab, Amón, Edom, Damasco, Cadar, Elam, Babilonia.
LXX:	Elam, Egipto, Babilonia, Filistea, Edom, Amón, Cadar, Damasco, Moab.

Este fenómeno se explica generalmente del siguiente modo: un original de Jeremías, que se perdió muy pronto, dio lugar a dos recensiones independientes. La más antigua, de breve vida, mantuvo el orden original de los oráculos, ignoró los duplicados y poseyó menos pasajes. Sobre ella trabajaron los traductores de los LXX. La segunda recensión tuvo una historia textual más larga, y recogió nuevos pasajes, glosas y añadidos, especialmente en los textos C; además, cambió el orden de los oráculos contra las naciones y su posición dentro del libro. Sobre esta recensión trabajaron los masoretas, transmitiéndonos el texto hebreo actual.

A finales del siglo XX hubo cierta tendencia a preferir el texto de los LXX, aunque Fischer considera preferible el TH. De todos modos, a la hora de decidir qué versión es la más fiel conviene analizar caso por caso. Los fragmentos encontrados en Qumrán (2Q 13; 4Q Jerb) unas veces siguen la recensión breve y otras la larga. La Vulgata y la Peshita están más cerca del texto masorético. La Vetus Latina, sin embargo, depende de los LXX.

5. Uso de Jeremías en el Nuevo Testamento [35]

A primera vista puede resultar extraño que Jeremías, un profeta tan importante, sea poco citado en el NT. La explicación más obvia parece el esca-

[34] Amplísima exposición del tema en el comentario de MCKANE, *Jeremiah*, pp. XIII-XLI; véase también FISCHER, *Jeremia. Der Stand...*, pp. 17-53.

[35] F. VAN SEGBROECK, «Jeremia in het Nieuwe Testament», en AUSLOOS, *Jeremia*, pp. 155-172.

so interés de este profeta por el tema mesiánico. Si nos limitamos a las citas textuales (prescindiendo de alusiones más o menos remotas) advertimos que el cuarto evangelio y los Hechos nunca citan a Jeremías. Mc y Lc una vez (Mc 11,17 = Lc 19,46) haciendo referencia a Jr 7,11 (el templo como cueva de ladrones). Mt tres veces: en 2,18 cita Jr 31,15 (Raquel que llora a sus hijos); en 21,13 cita Jr 7,11 (el templo como cueva de bandidos); y en 23,38 cita Jr 12,7 (Dios abandona su casa y la deja desierta).

Tampoco Pablo concede gran importancia a este profeta. Dos veces cita sus palabras: «el que se gloría, que se gloríe en el Señor» (Jr 9,24, en 1 Cor 1,31; 2 Cor 10,17). En 2 Cor 6,18, hablando de la relación íntima de Dios y el pueblo, hace referencia a Jr 31,9.

El único texto de Jr que adquiere valor programático dentro del NT es 31,31-34. La carta a los Hebreos lo cita textualmente en 8,8-12 (en 10,16-17 vuelve a citar los vv. 33-34). En Lc 22,20; 1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6 encontramos referencias a este mismo tema de la «nueva alianza».

18

Ezequiel [1]

Hace veinticinco siglos, un judío se hizo famoso entre sus paisanos desterrados a Babilonia. La gente acudía en tropel para escuchar a ese «coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor» (Ez 33,32). Hace pocos años, Ezequiel seguía de moda por motivos muy distintos: psiquiatras y psicoanalistas los consideraban una personalidad enfermiza, digna de estudio. Cuando los médicos dejaron en paz a Ezequiel, los adictos a los platillos volantes empezaron a considerarlo uno de los pocos seres privilegiados que lograron contemplarlos en la Antigüedad; un serial norteamericano incluso presentaba el OVNI visto por el profeta.

Sin embargo, este personaje que no ha perdido actualidad, aunque por motivos tan superficiales, es uno de los más misteriosos del Antiguo Testa-

[1] *Bibliografía:* Hauser-Kaufman (eds.), *Recent Research*, pp. 355-368 (2008).

Historia de la investigación (en orden cronológico): Kohn, «Ezekiel» (2003); Tuell, «Contemporary studies» (2004); Pohlmann, «Forschung» (2006); Íd., *Ezechiel* (2008); Olley, «Trajectories» (2011).

Introducción: Asurmendi-Darrical, *Ezequiel* (CB); McKeating, *Ezekiel* (OTG).

Comentarios: Ábrego, 2011; Allen, (WBC) 1994-1990; Bertholet (HKH) 1897; Blenkinsopp, 1990; Block, (NICOT) 1997-1998; A. Dus, (CBL) 2007; Greenberg, 2 vols. (AB) 1983 y 1997; Jenson, 2009; Joyce, 2007; Maier, 1998; Pohlmann, 2 vols. (ATD) 1996 y 2001; Reggi, 2009; Savoca, 1992; Zimmerli, (BK) 1969.

Estudios recientes: Betts, *Ezekiel the Priest* (2005); Cook-Patton (eds.), *Ezekiel's Hierarchical World* (2004); Feist, *Ezechiel* (1995); Jonge-Tromp, *The Book of Ezechiel* (2007); Kamionkowski, *Gender Reversal* (2003); Kohn, *A New Heart* (2002); Launderville, *Spirit and Reason* (2007); Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile* (2001); Mein-Joyce (eds.), *After Ezekiel* (2011); Odell-Strong (eds.), *The Book of Ezekiel* (2000); Renz, *The Rhetorical Function* (1999); Schöpflin, *Theologie als Biographie* (2002); K. L. Wong, *The Idea of Retribution* (2001).

mento. Incluso la época y el lugar de actividad han sido puestos en discusión, a pesar de los datos tan explícitos del libro sobre estas cuestiones. Comenzaremos tratando estos puntos antes de introducirnos en la personalidad y la vida del profeta.

1. Contexto histórico

El año 609, al morir Josías en la batalla de Meguido, termina el último momento de esplendor del reino de Judá. Joaquín, que había subido al trono el año 609 por decisión del faraón Necao, hubo de someterse a Babilonia hacia el 603; pero más tarde dejó de pagar tributo y esto provocó un primer asedio de Jerusalén y la deportación de un grupo importante de judíos en el año 597. Entre ellos marcha a Babilonia un muchacho que poco después recibirá la vocación profética: Ezequiel. Jeconías, que solo lleva tres meses de reinado, también marcha al destierro.

Para sustituirlo, Nabucodonosor nombre rey a Matanías, cambiándole el nombre por el de Sedecías (597-586). Durante nueve años se mantiene en calma, pagando tributo. Solo el 594 habrá un momento de tensión; aprovechando quizá ciertas revueltas internas en Babilonia, representantes de Edom, Moab, Amón, Tiro y Sidón se reúnen en Jerusalén; parece llegado el momento de la independencia. Sin embargo, la revuelta no se produce entonces. Llegará el 588. Nabucodonosor responde de inmediato asediando Jerusalén; tras año y medio de sitio, forzada por el hambre, la capital se rinde el 19 de julio del 586. Un mes más tarde tendrá lugar el incendio del templo, del palacio real y de las casas; los babilonios saquean los tesoros, derriban las murallas y deportan a un nuevo grupo de judíos (cf. 2 Re 25).

Este grupo de desterrados engrosa la filas de los que marcharon a Babilonia el 597. Lo han perdido todo: la tierra prometida, la ciudad santa, el templo, la independencia. Ni siquiera les queda la esperanza del retorno o la seguridad de ser el pueblo elegido y amado por Dios. Sin embargo, esta época del exilio será una de las más creativas de la historia de Israel: una «siembra entre lágrimas» que produce «una cosecha entre cantares» (Sal 126,5). Ezequiel será uno de los protagonistas más activos de estos años, reflejando a través de su mensaje la inminencia de la catástrofe y la esperanza de la restauración.

2. Época de actividad de Ezequiel

El libro de Ezequiel comienza con una fecha enigmática, todavía no aclarada por los comentaristas: el año treinta (Ez 1,1), que el versículo siguiente identifica con el quinto de la deportación de Jeconías, es decir, con

el 593/2 a.C. Los datos que ofrece el libro en otros pasajes hacen el cómputo a partir de este mismo acontecimiento, fechando distintos oráculos en los años sexto (8,1), séptimo (20,1), noveno (24,1), décimo (29,1), undécimo (26,1; 30,20; 31,1), vigésimo quinto (40,1) y vigésimo séptimo (29,17). Por consiguiente, las fechas del libro se refieren a un período comprendido entre los años 592 y 571 a.C. De los libros proféticos, solo Ageo y Zacarías ofrecen datos tan minuciosos como el de Ezequiel.

Durante siglos, nadie puso en duda el valor de estas fechas. Cuando Zunz, en 1832[2], situó estos oráculos durante el período persa, exactamente entre los años 440-400 a.C., no encontró el menor eco. Igual le ocurrió a Seinecke[3], quien en 1876 consideraba el libro de Ezequiel un pseudoepígrafo escrito el 163 a.C.

Sin embargo, la opinión tradicional se vio atacada de forma cada vez más intensa y frecuente. Entre las teorías más revolucionarias se encuentran las de J. M. P. Smith y Torrey. El primero considera a Ezequiel un profeta israelita (no judío) nacido en el siglo VIII; deportado por los asirios en el año 734, volvió a Palestina el 691 (el año treinta de la caída de Samaria) para instruir al pueblo; por consiguiente, este profeta actuó un siglo antes de lo que indica el libro. Un redactor posterior es el responsable de que Ezequiel aparezca ahora como un profeta judío del destierro babilonio[4].

En cuanto a Torrey, niega la existencia de Ezequiel. El libro sería un pseudoepígrafo escrito hacia el 240 a.C. En su primera redacción presentaba a Ezequiel como un profeta que actuaba en tiempos de Manasés (primera mitad del siglo VII), condenando el sincretismo y la idolatría; más tarde, hacia el año 200, esta obra sufrió una profunda reelaboración y adquirió la ambientación babilónica que ahora posee[5].

[2] L. ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt: Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte*, Asher, Berlín 1832.

[3] L. SEINECKE, *Geschichte des Volkes Israel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Berlín 1876-1884.

[4] Los argumentos de J. P. M. Smith, *The Book of the Prophet Ezekiel*, para justificar el pretendido origen norisraelita de Ezequiel son los siguientes: *a)* El término «casa de Israel», tan frecuente en el libro, no se refiere a Judá, sino al Reino Norte; *b)* las idolatrías descritas en el c. 6 son características del norte; *c)* los oráculos contra los falsos profetas de Ez 13 se aplican mejor a Israel que a Judá; *d)* la imagen de la vid en Ez 15 fue también usada por profetas del norte; *e)* en el c. 23, los pecados de Judá son peores que los de Israel. Es fácil advertir la debilidad de los argumentos.

[5] TORREY, *Pseudo-Ezekiel*, se basa en que la tradición rabínica contenida en Baba Bathra 14b.15a atribuye el libro de Ezequiel a los hombres de la Gran Sinagoga. Además, aduce los siguientes argumentos para una fecha tardía: el sincretismo descrito por el libro de Ezequiel no es compatible con la época de finales del siglo VII y principios del VI, ya que la reforma de Josías tuvo pleno éxito; la mención de Paras (Persia) en 27,10; 38,5 es imposible en esta época; los arameísmos sugieren también una fecha tardía, igual que las afinidades con la Ley de Santidad (H) y las otras obras sacerdotales (P). Estos y otros argumentos de Torrey han ido

Entre estas dos posturas extremas existen otras que no es preciso detallar[6]. Todas ellas se basan en una desconfianza radical e injustificada con respecto a las numerosas fechas del libro, o en unos presupuestos que, al cabo de los años, se han demostrado falsos. Pensamos que la actividad profética de Ezequiel tuvo lugar entre los años 592-571, como mantienen numerosos comentaristas recientes[7].

3. Lugar de actividad

Según la opinión tradicional, Ezequiel marchó al destierro el año 597; allí recibió la vocación, y entre los desterrados ejerció su ministerio. Es lo que se deduce de una lectura rápida del libro. La vocación tiene lugar «hallándome entre los desterrados» (1,2), «en tierra de los caldeos», junto al río Quebar (1,3); después de la visión del templo profanado, el espíritu lo devuelve «al destierro de Babilonia» (11,24) y habla con los deportados (11,25).

Sin embargo, constatamos que la mayoría de los oráculos se dirige en los capítulos 1–24 contra Judá y Jerusalén; el profeta conoce perfectamente la situación religiosa, las intrigas políticas de la capital; parece preocupado exclusivamente por sus problemas, mientras calla por completo sobre el rey Jeconías, desterrado en Babilonia, y los problemas de los exiliados. Esta aparente contradicción ha hecho que se propongan diversas teorías sobre el sitio de actividad de Ezequiel:

a) Según Herntrich[8], fue un profeta jerosolimitano; en Jerusalén desempeñó su ministerio y allí tuvo lugar la redacción básica de los capítulos 1–39, reelaborados más tarde en Babilonia (hacia el 573), donde se añadieron los capítulos 40–48.

b) Otros defienden la teoría de un doble lugar de actividad, aunque con matices muy diversos. Según Oesterley-Robinson[9], Ezequiel actuó en la ca-

cayendo poco a poco, tras un estudio más minucioso. Paras, por ejemplo, se encuentra mencionado en documentos del 592 a.C. Por otra parte, Torrey parte del supuesto de que el ataque babilonio y la deportación del 586 carecieron de importancia; la arqueología ha demostrado su extrema gravedad. La negación de Ezequiel como personaje histórico pervive en algunos autores recientes: FEIST, *Ezechiel*, SCHÖPFLIN, J. BECKER, «Erwägungen»; JONG, «Ezekiel as a Literary Figure».

[6] Winckel situaba la actividad de Ezequiel entre 539-515; Messel data estos oráculos hacia el 400 a.C. y la tarea del redactor en el 350 aproximadamente. Sobre estas y otras opiniones, véase la detallada exposición de RENZ, *The Rhetorical...* pp. 27-38.

[7] Por ejemplo, en los últimos años Klein (1988), Allen (1990), Blenkinsopp (1990), Block (1997), Rom-Siloni (2005), Sweeney (2005), Joyce (2007).

[8] HERNTRICH, V., *Ezechielprobleme.*

[9] W. O. E. OESTERLEY-T. H. ROBINSON, *A history of Israel*, Clarendom, Oxford 1945.

pital judía desde el 602 al 598; luego fue deportado y continuó su actividad en el exilio. Van der Born también defiende un ministerio palestinense y otro babilonio, aunque pone la división entre ambos en el año 586. Según Matthews, el profeta, tras predicar en Palestina, siguió haciéndolo en un sitio difícil de identificar (Fenicia, norte de Israel o incluso Egipto).

c) Mucho éxito tuvo la teoría del triple ministerio propuesta por Bertholet. Según este autor, Ezequiel recibió el año 593/2 una primera vocación en Jerusalén (2,3–3,9); allí predicó hasta el 586. Durante el asedio abandonó ostensiblemente la ciudad (12,1-20) y se estableció en una aldea de Judá. Más tarde marchó a Babilonia, donde el 585 recibió una segunda vocación (1,4–2,2).

La teoría del triple lugar de actividad se presenta con matices distintos en O. R. Fisher. Según él, Ezequiel fue deportado en el 598. Tras ser llamado por Dios el 593 volvió a Jerusalén y permaneció allí hasta la caída de la capital, volviendo luego a Babilonia.

Sin embargo, la opinión predominante sigue siendo la más concorde con los datos del libro. Ezequiel, desterrado con Jeconías el 597, fue llamado por Dios en el exilio, y en medio de los desterrados desarrolló toda su actividad profética. No hay datos de que volviese a Jerusalén. Como veremos más adelante, tiene pleno sentido el que Ezequiel se preocupe por la problemática de Judá y Jerusalén y hable de ella a los desterrados. Y no es extraño que conociese la situación religiosa y política, ya que los contactos con Palestina debieron de ser más frecuentes de lo que pensamos (cf. Jr 29; 51,59ss.).

4. El profeta: vocación y actividad

Pocos datos conocemos sobre la vida íntima de Ezequiel. Sabemos que era hijo de un sacerdote llamado Buzí. Probablemente, él mismo fue sacerdote, como lo sugiere su lenguaje, su conocimiento de la legislación sacral y su interés por el templo. De todos modos, al ser desterrado lejos de Jerusalén, no pudo ejercer su ministerio.

No sabemos qué edad tenía cuando fue deportado. Según Flavio Josefo [10] era todavía un niño; en este caso debió de nacer entre el 610 y el 605. Pero no tenemos seguridad alguna. Otros autores (Orígenes, Efrén, Schedl, Testa) piensan que el año treinta de 1,1 se refiere a la edad del profeta; de ser cierto, habría nacido el 622, cuando se encontró en el templo el Libro de la Ley. Si damos crédito a los datos del libro, es seguro que fue deportado a Tel Abib, junto al río Quebar, probablemente cerca de Nipur. Sabemos

[10] FLAVIO JOSEFO, *Ant.* X, 98.

también que estaba casado (no hay noticias de que tuviese hijos) y que enviudó poco antes de la caída de Jerusalén.

Frente a esta escasez de datos biográficos extraña la abundancia de indicaciones sobre la personalidad del profeta. Tiene frecuentes visiones (1,1–3,15; 3,16a.22ss.; 8–11; 37,1-14; 40–48), en las que actúa y participa. Más que ningún otro profeta realiza acciones simbólicas y mímicas (batir palmas, bailotear). Es propenso al abatimiento, aunque otras veces se muestra casi insensible. Durante un período relativamente largo pierde el habla.

Todo esto ha llevado a considerar a Ezequiel una personalidad enfermiza. Klostermann [11] estima que los capítulos 3–24 son el diario de un enfermo, al que sigue su curación en 33–48. Según este autor, ya el relato de la vocación revela aspectos enfermizos (devorar el rollo); luego no puede hablar durante siete días; la visión de 3,22ss. le indica que su lugar de actividad será el lecho de enfermo; durante 390 días (4,4) padece una hemiplejía de la parte derecha, a la que siguen 40 días de anestesia de la parte izquierda. Al cuadro clínico pertenece también el batir palmas (6,11; 21,9) y el bailoteo (6,11). La muerte de la esposa le hace perder el habla por completo. En resumen, según Klostermann se trata de una catalepsia. Años más tarde, Karl Jaspers diagnosticó a Ezequiel como una personalidad esquizofrénica [12].

Los estudios de este tipo cometen dos errores fundamentales: el primero, interpretar ciertos datos al pie de la letra; el segundo, no contar con la existencia de añadidos posteriores al profeta, que no sirven para conocer su personalidad. Por ejemplo, 4,4-8 ha sufrido tales retoques y añadidos que no podemos basar en este pasaje una posible hemiplejía o anestesia. Sí parece cierto que Ezequiel tenía una sensibilidad especial, más fina y aguda que la de otros profetas.

4.1. La vocación (Ez 1–3)

El relato de vocación está tan cargado de adiciones posteriores (especialmente en la visión del c. 1), que los árboles no dejan ver el bosque. En el fondo, la estructura es más sencilla de lo que parece. La primera parte está formada por una visión (c. 1), la segunda por el discurso de Dios (cc. 2–3). La visión se inserta en la línea de la de Isaías, aunque con características pecu-

[11] KLOSTERMANN, «Ezechiel». Sesenta años más tarde Ezequiel será estudiado desde un punto de vista psicoanalítico por BROOME, «Ezekiel's Abnormal Personality». En la misma línea, HALPERIN, *Seeking*, afirma que los rasgos anómalos de la profecía de Ezequiel se deben a una ira inconsciente contra las mujeres (a las que considera crueles, seductoras, traicioneras) y contra los varones (que habrían abusado de él cuando niño). Sobre esta polémica obra véase SMITH-CHRISTOPHER, «Ezekiel on Fanon's Couch»; muy dura la crítica de M. HILLMER en *CBQ* 57 (1995) 554-555; más positiva la de I. N. RASHKOW en *JAAR* 64 (1996) 678-680.

[12] K. JASPERS, «Der Prophet Ezechiel».

liares, ya que Ezequiel se lanza a describir «la apariencia visible de la Gloria de Dios» (1,28). Algo grandioso, que hace que el elegido caiga rostro en tierra. Tras ser levantado por el espíritu (2,1-2) comienza el discurso divino. El hecho de que se repita siete veces la fórmula «hijo de Adán» podría animarnos a dividir el relato en siete secciones (2,3-5/6-7/8-10/3,1-2/3/4-9/10-11). Sin embargo, resultan desproporcionadas y no podemos tener en cuenta solo este criterio. Más homogéneo resulta todo si mantenemos como episodio central la acción simbólica de comer el volumen lleno de elegías, lamentos y «ayes». Tenemos entonces cinco secciones (2,3-5; 6-7; 2,8–3,3; 3,4-9; 10-11).

La primera (2,3-5) vuelve a situarnos ante los protagonistas típicos de la vocación profética: Dios, el elegido, el pueblo. La acción de Dios se concreta en el verbo «enviar» y la del profeta en proclamar «esto dice el Señor». Pero la fuerza recae en el pueblo, presentado como rebelde desde antiguo y hasta ahora. La palabra de Dios deberá llegar a él «te escuchen o no te escuchen». No es un comienzo muy prometedor para Ezequiel.

Precisamente por eso, la segunda sección (2,6-7) procura ahuyentar del profeta el sentimiento de miedo. Tres veces se repite la fórmula «no tengas miedo» y también encontramos «no te acobardes». Reaparece al final la idea de que Israel es Casa Rebelde.

A diferencia del pueblo, Ezequiel no debe rebelarse ante la palabra de Dios sino aceptarla, comerla, devorarla. Es el tema de la sección central (2,8–3,3), en la que el profeta come el volumen lleno de elegías, lamentos y «ayes». Lo que parecía claro en las secciones anteriores se convierte ahora en evidencia. El mensaje de Ezequiel será duro, amargo, pero a él, compenetrado con la voluntad de Dios, le sabe en la boca «dulce como la miel».

La sección cuarta (3,4-9) desarrolla los temas de las dos primeras: la rebeldía de Israel y la fortaleza que Dios concede al profeta para que no tenga miedo a sus oyentes.

La última (3,10-11) contiene un curioso encargo de escuchar atentamente y aprender de memoria todas las palabras que Dios le diga. Como el discípulo que está atento a lo que dice su maestro para poder repetirlo. En esta última parte, formando inclusión con la primera, reaparece la frase «diles: esto dice el Señor, te escuchen o no te escuchen».

Como final del relato (3,12-15), Ezequiel es arrebatado por el espíritu mientras oye a sus espaldas el estruendo que forma al elevarse de su sitio la Gloria de Dios. «El espíritu me cogió y me arrebató, y marché decidido y enardecido, mientras la mano del Señor me empujaba. Llegué a los deportados de Tel Abib, que es donde ellos vivían, y me quedé allí siete días abatido en medio de ellos» (3,14-15). Ezequiel, en pocas líneas, ha conseguido transmitir incluso el desgaste físico y psíquico producido por la tremenda experiencia de Dios.

Pero es evidente que el relato no se centra en aspectos psicológicos ni biográficos. Hay por medio algo más importante: la palabra de Dios tiene que llegar a Israel, aunque nunca ha tenido ni tiene voluntad de escucharla. El contenido de esa palabra es secundario, lo importante es que Dios habla. Sin duda, la sección central subraya que el contenido será trágico. Pero la primera y última acentúan que la misión capital del profeta consiste en decir: «esto dice el Señor», sin explicitar lo que seguirá a esa fórmula. El libro demostrará que esa palabra divina tiene también, más adelante, un inmenso contenido de consuelo y esperanza.

Por otra parte, nadie como Ezequiel expone el absurdo de la vocación profética. «La Casa de Israel no querrá hacerte caso, porque no quieren hacerme caso a mí» (3,7). Lo que deja entrever esta frase no es una misión difícil, sino una misión absurda, condenada al fracaso de antemano. Ni siquiera tenemos ese «¿hasta cuándo?» de Isaías, que supone una puerta abierta a la esperanza. ¿Qué sentido tiene entonces la vocación de Ezequiel? Pienso que la clave se encuentra en la sección primera: «sabrán que hay un profeta en medio de ellos» (2,5). Aunque no le hagan caso, aunque lo consideren simplemente un «coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor» (33,32), a través de él Dios ha seguido en contacto con su pueblo, proclamado su palabra.

4.2. Actividad profética de Ezequiel

No es fácil decidir si la actividad profética de Ezequiel debemos dividirla en dos o tres períodos. La mayoría de los comentaristas se inclina por señalar dos etapas: una de condenación y otra de salvación. Fohrer propone tres: condenación, salvación condicionada, salvación incondicional. En cualquier caso, hay algo en lo que todos coinciden: la caída de Jerusalén marca un rumbo nuevo en la predicación del profeta. De acuerdo con ello, dividiremos la exposición en dos partes: antes y después del 586.

a) *Del destierro a la caída de Jerusalén (597-586)*

Nada sabemos de la vida del profeta en los primeros años de esta época. Pero conviene recordar lo que ocurre en Babilonia. En el 596, Nabucodonosor debe luchar contra un rey desconocido, quizá el de Elam; y un año después, desde diciembre del 595 hasta enero del 594, se enfrenta a una revuelta interna, que le obliga a matar «a muchos de su propio ejército»[13]. Al parecer, restableció pronto el orden, ya que ese mismo año fue personalmente a Siria para recibir el tributo de los reyes vasallos. De los años siguientes no sabemos nada.

[13] WISEMAN, *Chronicles...*, p. 73, líneas 21-22.

Pero esto poco que sabemos es muy interesante para comprender la mentalidad de los desterrados. Las amenazas externas y las revueltas internas fomentan en ellos la esperanza de que el castigo enviado por Dios sea pasajero; piensan que el rey Jeconías será liberado pronto y que todos volverán a Palestina. Lo que menos pueden imaginar es la destrucción de Jerusalén y el aumento del número de deportados.

Ya el profeta Jeremías se había encargado de disipar estas ilusiones en una carta a los desterrados: «Construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed sus frutos. Tomad esposas y engendrad hijos e hijas... Buscad la prosperidad del país al que os he deportado y rogad por él, porque su prosperidad será la vuestra» (Jr 29,5-7). Pero el pueblo, alentado por los falsos profetas, se niega a admitirlo.

Entonces Dios, entre los desterrados, elige a uno de ellos para transmitir el mismo mensaje. La vocación de Ezequiel (1,1–3,15) tiene lugar el 593 [14]; el texto, cargado de adiciones posteriores, describe el encuentro del profeta con la gloria de Dios. A partir de entonces, Ezequiel deberá hablar a un pueblo rebelde y transmitirle un mensaje duro y desagradable. Pero no se concreta el contenido de esa misión. Solo sabemos que permaneció luego siete días abatido en medio de sus paisanos (3,15) [15].

Los capítulos 4–7 nos revelan el contenido del mensaje. Aunque no podemos datarlos con seguridad, es probable que recojan la primera predicación del profeta. En 4–5 tenemos tres acciones simbólicas con su interpretación: el asedio (4,1-2), el hambre (4,9a.10-11), la muerte y deportación (5,1-2). Al final se da la clave: «se trata de Jerusalén» (5,5ss.). Frente al optimismo y la esperanza de los deportados, Ezequiel anuncia la catástrofe. Pero no es solo la capital la que se verá afectada; también los montes de Israel sufrirán las consecuencias (c. 6). Recogiendo el famoso tema del «día del Señor», proclama a toda la tierra prometida la llegada del fin (c. 7).

¿Por qué este mensaje de condenación? Si nos limitamos al posible texto original [16], los motivos no quedan muy claros. Se habla en líneas generales de «rebelión contra las leyes y mandatos del Señor» (5,9), de ídolos (6,4), de insolencia y maldad (7,10s.). Los capítulos 8–11 concretan algo más las causas del castigo.

[14] Sigo a Zimmerli, que la fecha exactamente el 31 de julio del 593. Schedl la data el 21 de julio del 592.

[15] Los versos 3,16-27 parecen añadidos al relato para completar la presentación de Ezequiel como profeta, que actúa como un centinela (3,16-21). El anuncio de la inmovilidad y la mudez pertenecen probablemente a una etapa posterior de su vida.

[16] Según Zimmerli, lo original en el c. 6 serían los versos 2-5.7b.11-13a. En el c. 7 es más difícil indicar el original; puede verse la reconstrucción de ZIMMERLI, *Ezekiel* (BK XIII/1), p. 174.

Este bloque está fechado un año después de la vocación, el 592 (cf. 8,1). De nuevo la mano del Señor viene sobre el profeta y tiene una visión. El espíritu lo traslada en éxtasis a Jerusalén y un personaje misterioso le hace conocer los distintos pecados que se cometen en la capital: la idolatría adquiere las formas más diversas (c. 8), mientras las injusticias y crímenes inundan el país (9,9).

Pero a Ezequiel no le preocupa solo el estado actual del pueblo. Influido por Oseas y Jeremías, toda la historia pasada surge ante sus ojos llena de pecado. Así lo demuestra el episodio del c. 20, fechado un año más tarde (591). Los ancianos acuden a consultarle, probablemente sobre la duración del exilio. La reacción inmediata de Dios es no dejarse consultar (20,3), y al final mantendrá esta postura (20,31). Pero lo interesante es advertir que en este caso no denuncia el profeta pecados presentes, sino «las abominaciones de sus padres» (v. 4). En cuatro etapas, que abarcan desde Egipto hasta la tierra prometida, quedan contrapuestos los beneficios de Dios (liberación, ley, sábado, tierra) y la rebeldía continua de los israelitas. Toda la historia de Israel es una historia de pecado, que provoca el castigo inevitable. En este contexto hay que considerar otros dos capítulos del los más famosos del libro (16 y 23); también en ellos se echa la vista atrás, se arranca de los orígenes y se denuncia el olvido continuo de Dios, que ha dado paso a la prostitución con egipcios, asirios y babilonios. Se alude con esto a las alianzas entabladas por Israel y Judá con las grandes potencias de la época; tales pactos suponen una desconfianza en Dios, una búsqueda de seguridad en lo terreno, ofender al esposo y entregarse a los amantes [17].

Poco a poco, Ezequiel va desarrollando su mensaje. A veces mediante acciones simbólicas y pantomimas; otras con parábolas e imágenes; otras con exposiciones más teóricas y cansinas. Pero todo gira en torno al mismo tema: el castigo de Judá y de Jerusalén, justificado con un espectro cada vez más amplio de acusaciones: sincretismo, injusticias, alianzas con extranjeros.

Pero también los contemporáneos del profeta tienen algo que decir. El libro transmite a menudo sus intervenciones. Todas pretenden lo mismo: escapar a la palabra de Dios, anularla. Ellos no desean devorar el volumen lleno de elegías, lamentos y «ayes». Lo rechazan con medio muy distintos.

Un primer modo de anular la palabra de Dios es *la burla*: «pasan días y días y no se cumple la visión» (12,22); «las visiones de este van para largo, a largo plazo profetiza» (12,27).

El segundo es *la mentira*, pecado de falsos profetas (13,1-16) y profetisas (13,17-23), que anuncian paz cuando no hay paz (13,10) y apoyan al

[17] Exposición del tema en SICRE, *Los dioses olvidados*, pp. 72-80.

malvado para que no se convierta (13,22). A la palabra profética oponen ellos sus propias fantasías, sus oráculos falsos. El c. 13, fundamental para este tema, no concreta más; la controversia contemporánea entre Jeremías y Ananías (Jr 28) ilumina mucho la situación.

El tercero es *la nostalgia*, el apego a tradiciones y realidades sagradas, que impide aceptar la palabra presente de Dios. En este sentido parece orientarse 14,1-8. Algunos ancianos de Israel recuerdan sus ídolos e imaginan algo que les hace caer en pecado (14,3). Estos ídolos no pueden ser dioses cananeos ni babilonios; tal interpretación iría contra el texto, que presenta a los ancianos como afectos al profeta y deseosos de conocer la voluntad de Dios. En este caso, los ídolos solo pueden ser Jerusalén, el templo, la tierra prometida. Y «les hacen caer en pecado» porque les impiden aceptar la voluntad de Dios.

Un cuarto medio de anular la palabra divina es *la intercesión*. Ezequiel anuncia la caída de Jerusalén. ¿No bastarán diez personas honradas para salvarla? ¿Es más grave la situación que en el caso de Sodoma (Gn 18)? Efectivamente. Aunque se encontrasen en Jerusalén Noé, Daniel y Job, «juro que no salvarán a sus hijos ni a sus hijas; ellos solos se salvarán y el país quedará devastado» (cf. 14,12-21).

Así, paso a paso, Ezequiel mantiene su mensaje de castigo y tira por tierra las objeciones de sus contemporáneos. Nada puede salvar a Jerusalén.

No sabemos con exactitud qué otras intervenciones del profeta podemos datar entre los años 591 y 589. Por lo demás, no importa demasiado la datación precisa. Durante el 588, cuando se produce la rebelión, Ezequiel interviene. En la alegoría del águila y el cedro (17,1-10) denuncia la política errónea de Sedecías, que le hace inclinarse hacia Egipto. La acción simbólica de las dos rutas (21,23-32) proclama la decisión de Nabucodonosor de asediar Jerusalén. Y la parábola de la olla, propuesta el mismo día en que comienza el ataque (24,1-5.9-10a), anuncia el fin de la ciudad sanguinaria. El tema de las injusticias parece adquirir su máximo desarrollo en estos momentos finales (22,1-16.17-22).

En el año 587, de enero a junio, pronuncia Ezequiel tres oráculos contra Egipto (29,1-6a; 30,20-26; 31,1-8)[18]. El primero y el tercero resaltan el orgullo de esta potencia; el segundo habla de su derrota. Ezequiel, enemigo como Jeremías de la rebelión, condena a Egipto por haberla fomentado y apoyado. Este tema solo aparece explícitamente en 29,6b-7, subrayando además la traición. Pero parece el único motivo de que Ezequiel pronunciase estos oráculos durante el asedio de Jerusalén.

[18] Según Zimmerli, en el c. 29, la fecha del v. 1 se refiere a 1-6a solamente. Lo otro se añadió más tarde, en distintas etapas.

El profeta cierra este período de actividad con la acción simbólica más trágica (24,15-24): repentinamente va a morir su esposa; pero no puede llorar ni hacer duelo, deberá afligirse en silencio. Igual que los israelitas cuando pierdan el santuario. Por último, el día de la caída de Jerusalén (19 de julio del 586), Ezequiel quedará mudo e inmóvil (3,25-26) hasta que un fugitivo le comunique la noticia (24,26-27). Esto ocurrirá el 5 de enero del 585; entonces recobra el habla (33,21-22).

La primera época de actividad comienza y termina, pues, con una etapa de silencio. Al principio, como muestra de abatimiento por la misión que debe realizar; al final, porque la dureza de sus contemporáneos hace inútil la acusación. Asombra la diversidad de medios empleados por Ezequiel para comunicar su mensaje: acciones simbólicas, pantomimas, alegorías, parábolas, enigmas. ¿Qué pretendía con todo ello? Según muchos comentaristas, anunciar la caída inevitable de Jerusalén, eliminar entre los deportados las falsas esperanzas. Lang[19] ha propuesto otra interpretación más política: Ezequiel intenta que Sedecías no se rebele contra Nabucodonosor. A distancia, desde Babilonia, cumple la misma tarea que Jeremías en Jerusalén. Es difícil decidirse en una u otra línea. Lo cierto es que la predicación de esta primera época demostrará que Dios actuó justamente con Jerusalén (14,23).

b) *Después de la caída de Jerusalén (585-?)*

Como hemos indicado, el 5 de enero del 585, al recibir la noticia de la destrucción de Jerusalén, Ezequiel recobra el habla (33,21-22). Comienza una etapa totalmente nueva. Pero debemos reconocer, con Fohrer, que los textos posteriores a esta fecha presentan matices muy distintos: unos hablan de salvación incondicionada, otros la condicionan. Es posible que se produjese en el profeta cierta evolución. Lo que no admite duda es su reacción frente a los pueblos que colaboraron en la destrucción de Jerusalén: diversos oráculos del c. 25 condenan la actitud de Amón, Moab, Edom y los filisteos; a estos podríamos añadir el de Tiro en 26,1-6, aunque su datación no es segura, y los de Egipto en el c. 32, fechados también a comienzos del 585.

Es más importante fijarse en lo que Ezequiel debe comunicar a los desterrados. Lo que ellos piensan lo sabemos a través de un refrán muy repetido por entonces: «Los padres comieron agraces y los hijos tuvieron dentera» (18,2). Es una justificación del pasado; al mismo tiempo, una protesta de inocencia y un reproche velado a Dios. ¿Es justo lo que ha ocurrido? ¿Hay derecho a que paguen justos por pecadores? Ezequiel no se deja en-

[19] LANG, *Kein Aufstand*.

gañar. Para él es claro que todos, padres e hijos, comieron agraces, que todos se volvieron escoria (22,17-22). No obstante, como principio válido con respecto al futuro, anuncia que en adelante Dios juzgará a cada uno según su conducta. Esta superación de la mentalidad colectiva, dando paso a la responsabilidad individual, es uno de los grandes progresos en la historia teológica de Israel (cc. 18 y 33,12-20)[20].

Al mismo tiempo, una vez ocurrida la catástrofe, Ezequiel denuncia con mayor claridad a los responsables de la misma. En 22,23-31 aparecen cinco grupos principales (príncipes, sacerdotes, nobles, profetas, terratenientes), que acumulaban crímenes en Jerusalén. El c. 34 responsabiliza de las injusticias a los pastores (reyes) y a los poderosos. Pero precisamente este capítulo nos abre el camino para una visión nueva. Después de acusar a los responsables del rebaño y a los miembros más fuertes, Dios anuncia que él mismo apacentará a sus ovejas, las buscará siguiendo su rastro (34,11-16).

Y esto dará paso a un mundo nuevo. El c. 36 habla de la renovación de la naturaleza. Los mismos montes sobre los que se abatió la espada y la destrucción (c. 6) escuchan ahora una palabra de consuelo: «Vosotros, montes de Israel, echaréis fronda y daréis fruto..., os labrarán y os sembrarán». Todo el territorio recupera su antigua vida: «Serán repobladas las ciudades y las ruinas reconstruidas, acrecentaré vuestra población y vuestro ganado y haré que os habiten como antaño». Pero el aspecto más importante es el cambio interior del hombre: «Derramaré sobre vosotros un agua pura que os purificará... Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne» (36,25-28).

Sin embargo, el pueblo no se halla en situación de escuchar tales promesas. Solo piensa: «Nuestros huesos están calcinados, nuestra esperanza se ha desvanecido» (37,11). Pero este pueblo que se considera muerto, sin futuro, escucha un conjuro que lo devuelve a la vida (37,1-14). En esta nueva existencia quedarán superadas las antiguas tensiones regionalistas; como indica la acción simbólica de las dos varas (37,15-24a), «no volverán a ser dos naciones ni a desmembrarse en dos monarquías». Pero hay algo más importante: Dios entablará entonces una nueva alianza y habitará permanentemente con su pueblo (37,26-27).

Con esto llegamos al punto culminante. El castigo más duro que Dios podía infligir a Israel era la destrucción del templo y la desaparición de su Gloria. Así lo decía la visión de 8–11. Pero ahora, cuando todo ha cambiado, se construirá un nuevo templo (cc. 40–42), al que volverá la Gloria del Señor (43,1-5).

[20] Cf. MOL, *Collective and Individual Responsibility*.

El paso de la condena a la salvación se encuentra en todos los libros proféticos. Pero en Ezequiel queda especialmente claro. A partir de ahora, la profecía tomará un matiz más consolador, como lo demuestran los ejemplos de Deuteroisaías y de los profetas posexílicos. Seguirán denunciando los pecados y amenazando con castigos. Pero, en líneas generales, la profecía emprende un rumbo nuevo a partir de la caída de Jerusalén.

5. Del profeta Ezequiel al libro de Ezequiel

Podemos atribuir a Ezequiel gran parte del libro: las experiencias extáticas, las acciones simbólicas, numerosos oráculos[21]. Como autor, Ezequiel es desconcertante. Al comienzo del libro, en el relato de la vocación, nos asombra el barroquismo con que describe la Gloria de Dios, incluso en el supuesto de que los discípulos hayan añadido numerosos comentarios (como piensa Zimmerli). Otras veces admira la repetición obsesiva de la misma idea (por ejemplo cuando trata de la responsabilidad personal: cc. 18 y 33,1-21), o el desarrollo exagerado de una imagen (la historia de amor del c. 16 o la de las dos hermanas del c. 23), que corre el peligro de caer en el alegorismo (parábola del águila y el cedro del c. 17). Pero son muchos más los logros, desde un punto de vista literario, que los posibles «defectos». El dramatismo que se advierte tanto en las acciones simbólicas como en las visiones o en algunas de las parábolas es insuperable: el paseo por el templo de Jerusalén en el que va descubriendo diversos tipos de idolatría (c. 8), la parábola de los pastores y el rebaño (c. 34), la visión de los huesos muertos (c. 37), la del manantial que brota del templo y vivifica el Mar Muerto (47,1-12). Véanse también el magnífico oráculo contra Tiro del c. 27 o los dirigidos al faraón en el c. 29.

A veces, la redacción debió de ser lo primero (por ejemplo, en el relato de la vocación); en otras ocasiones precedería la palabra, que daba paso posteriormente al texto escrito. De esta forma, en vida de Ezequiel se llegaría a lo que Fohrer llama estadio de «hojas sueltas». Es posible que el mismo Ezequiel las uniese para formar «colecciones», teniendo en cuenta la cronología y el contenido. A ello podría deberse el carácter compacto y unitario que distingue este libro de otras obras proféticas. Pero el libro actual no es obra suya en exclusiva. Sus discípulos, su escuela (incluso la escuela de Jeremías, según Vieweger[22]) retocaron numerosos pasajes y añadieron otros muchos textos. Resulta temerario concretar esta tarea. Howie, Gelin y

[21] La autenticidad de los oráculos de Ezequiel es tema muy debatido. Hölscher eliminaba todo lo que no fuese poesía; de este modo, de los 1270 versos que tiene el libro solo 170 procederían del profeta. Irwin, más generoso, le concede 251. Son posturas extremas que casi nadie sigue actualmente. Quien aplicase el mismo método a la obra de León Felipe debería concluir que gran parte de sus poesías son inauténticas.

[22] Cf. VIEWEGER, «Die Arbeit des jeremianischen Schülerkreises».

Testa, entre otros, pretenden que el libro adquirió su forma definitiva antes de la vuelta del destierro (año 538). Garscha, por el contrario, cuenta con reelaboraciones que data hacia el año 300 a.C. En cuanto al número de reelaboraciones, Hossfeld[23] distingue seis.

El libro presenta, tras el relato de la vocación, una estructura tripartita, que corresponde en líneas generales a oráculos de condena dirigidos al propio pueblo (cc. 4–24), oráculos de condena a países extranjeros (cc. 25–32) y oráculos de salvación (cc. 33–48). Detallando algo más:

Vocación (1,1–3,15)

I. *Oráculos de condena contra Judá* (3,16–24,27)

El profeta como centinela (3,16-27). Acciones simbólicas (cc. 4–5). Contra los montes de Israel (c. 6). Llega el día (c. 7). Visión del templo profanado (cc. 8–11). Al destierro (c. 12). Falsos profetas y brujas (c. 13). Nostalgia de los ídolos (c. 14). La vid inútil (c. 15). Una historia de amor (c. 16). El águila y el cedro (c. 17). Responsabilidad personal (c. 18). La leona y los cachorros (c. 19). La vid decepada (19,10-14). Historia de una rebeldía (c. 20). El bosque en llamas (21,1-12). La espada (21,13-37). La ciudad sanguinaria (c. 22). Las dos hermanas (c. 23). La olla al fuego (24,1-14). Muerte de la esposa (24,15-27).

II. *Oráculos contra los países extranjeros* (25–32)

Amón (25,1-7). Moab (25,8-11). Edom (25,12-14). Filistea (25,15-17). Tiro (26–28). Sidón (28,20-24) y restauración de Israel (28,25-26). Egipto (29–32).

III. *Oráculos de salvación* (33–48)

El profeta como centinela (c. 33). Los pastores de Israel (c. 34). Contra el monte de Seír (c. 35). A los montes de Israel (c. 36,1-15). Castigo y reconciliación (36,16-38). Los huesos y el espíritu (37,1-14). Las dos varas (37,15-28). Oráculo contra Gog (cc. 38–39). Nuevo templo y nueva tierra (cc. 40–48).

Naturalmente, hay excepciones a esta regla general. Por ejemplo, 11,17-20; 17,22-25; 20,40-44 son oráculos de salvación insertos en la sección de oráculos de castigo. El capítulo 35 encajaría bien entre los oráculos contra las naciones, aunque en su situación presente prepara muy bien, por contraste, la salvación de los montes de Israel. En cuanto a 33,23-33; 34,1-10.17-19, encajarían en la temática de los capítulos 4–24, pero en su puesto actual también hacen sentido.

Más importante es advertir la relación entre ciertos pasajes, que demuestran un atento esfuerzo por relacionar las dos partes principales (condena y salvación):

[23] HOSSFELD, *Untersuchungen*.

a) las dos comienzan presentando al profeta como centinela (3,16-27 y 33,1-9);

b) a la condena de los montes de Israel (c. 6) corresponde la salvación de los montes de Israel (36,1-15);

c) la Gloria de Dios abandona el templo y la ciudad, como expresión suprema del castigo (cc. 10–11), y vuelve al templo como expresión suprema de la salvación (43,1-7).

Finalmente, la sección tercera, sobre la salvación, ofrece un desarrollo muy interesante desde el punto de vista dramático y teológico. Tras anunciar un nuevo mundo maravilloso (Dios pastor, repatriación, efusión del espíritu, monarquía unida, etc.), todo entra en crisis por la irrupción inesperada de Gog y Magog (38–39). Solo cuando este enemigo mítico sea vencido tendrá lugar la salvación definitiva descrita en los cc. 40–48.

6. Uso de Ezequiel en el Nuevo Testamento

Si exceptuamos el Apocalipsis, profundamente influido por las imágenes y símbolos de Ezequiel[24], el resto del Nuevo Testamento no parece haber sufrido gran influjo de este profeta.

Citas explícitas y literales, con valor argumental, no encontramos ninguna. Mt 24,29 y Lc 13,24-25 citan Ez 32,7 junto con otros textos proféticos referentes a signos apocalípticos. Mc 8,18 cita Ez 12,2 («tienen ojos para ver y no ven, tienen oídos para oír y no oyen»).

Más frecuentes son las referencias y alusiones. Entre ellas destacan las relacionadas con el tema del buen pastor, que salva a su rebaño y lo protege (Ez 34). El influjo más patente de este capítulo se encuentra en Jn 10,7-16, pero también otros pasajes demuestran el éxito alcanzado por esta imagen dentro del mundo neotestamentario: Mt 25,31-46; Lc 19,10; Heb 13,20; 1 Pe 2,25.

Entre las alusiones merece atención la que se encuentra en Mt 13,32; Mc 4,32 y Lc 13,19 a Ez 17,22-23. El texto de los sinópticos es la parábola del grano de mostaza. En el trasfondo de Ez adquiere un sentido especial. El profeta habla de «un cedro alto y encumbrado», que «echará ramas, se pondrá frondoso..., anidarán en él todos los pájaros». Jesús, quizá con un tinte polémico, convierte el cedro en un modesto arbusto; con ello anula las pretensiones de la comunidad cristiana y la consuela al mismo tiempo de su aparente fracaso.

Otras alusiones: Mt 6,9 habla de la santificación del nombre de Dios (Ez 36,23); 2 Cor 6,16 se refiere a la presencia de Dios y alianza (Ez 37,27);

[24] D. SÄNGER (ed.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*. Neukirchener, Neukirchen 2004.

1 Tim 2,4, al deseo divino de que todos se salven (Ez 18,23); 1 Tes 4,8, al don del Espíritu (Ez 36,27); 1 Pe 4,17 indica que el juicio comienza por la casa de Dios (Ez 9,6). Pedro, al negarse a comer alimentos impuros (Hch 10,14), adopta la misma postura que Ezequiel (4,14). Pablo, al introducir paganos en el templo (Hch 21,28), contraviene el precepto de Ez 44,7. Los discípulos, ante el ciego de nacimiento (Jn 9,2), muestran la misma actitud que los contemporáneos del profeta (Ez 18,20). Judas, al dejarse llevar por la codicia para terminar arrojando las monedas y ahorcándose (Mt 27,3-5), parece cumplir casi literalmente lo dicho en Ez 7,19.

En cuanto al Apocalipsis, generalmente no cita a Ezequiel de forma expresa; es conocida la habilidad de su autor para engarzar textos muy distintos v obtener con ellos un producto original, totalmente ajeno al plagio. Pero Ezequiel ha dejado una profunda huella en casi todas sus páginas. Los capítulos que más interesaron al autor del Apocalipsis fueron: la visión de la Gloria (Ez 1 y 10), de los que tomó material para la presentación de Jesús y la descripción del trono; los dos oráculos contra Tiro (Ez 27–28), en los que se inspira ampliamente Ap 18 para describir la riqueza y ruina de la nueva Babilonia (Roma); el combate contra Gog (Ez 38–39), al que se alude en diversos pasajes, pero especialmente en Ap 19–20; por último, la descripción de la nueva Jerusalén y del mundo nuevo (Ap 21–22) se inspira, como cabía esperar, en Ez 40–48 (prescindiendo, a Dios gracias, del aburridísimo material legal).

19

Tres reacciones ante la catástrofe

Es lógico que la terrible desgracia del incendio de Jerusalén y del templo y la nueva deportación del 586 provocasen reacciones muy distintas en el pueblo, y también entre los profetas anónimos de estos años[1].

1. La reacción pasional: el odio a los extranjeros[2]

En un primer momento, Babilonia aparece como la principal culpable de todas las desgracias, pero a ella se añaden tres pueblos vecinos, parientes de Israel según la tradición bíblica (Edom, Amón, Moab), que prestaron ayuda a los babilonios en la campaña contra Jerusalén o disfrutaron con la destrucción de la ciudad. Contra ellos se vuelca un odio feroz.

1.1. Babilonia

Muchos judíos vivieron la trágica experiencia de la que habla un profeta anónimo:

> Nabucodonosor, rey de Babilonia, me ha comido,
> me ha devorado, ha rebañado el plato,

[1] ALBERTZ, *Israele in esilio*, pp. 215-251; BLENKINSOPP, *History...*, pp. 148-193; FOHRER, *Die Propheten*. vol. IV; KNOPPERS-GRABBE (eds.), *Exile and Restoration Revisited*; O. LIPSCHITS, *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule*, Eisenbrauns, Winona Lake 2005; VANDERHOOFT, *The Neo-Babylonian Empire*.

[2] Fohrer ofrece una extensa lista de todos los textos anónimos que considera de esta época, organizados por países: Babilonia, Egipto, Filistea, Edom, Moab, Amón, y otros pueblos.

me ha engullido como un dragón,
se ha llenado la panza con mis manjares y me ha vomitado.
Recaiga sobre Babilonia mi carne violentada
—dice la población de Sión—
recaiga mi sangre sobre los caldeos
—dice Jerusalén— (Jr 51,34-35).

Ante esto, diversos profetas anónimos reaccionaron al estilo de Nahún, con profundo odio a Babilonia. Sus oráculos se conservan actualmente en los libros de Jeremías (Jr 50–51)[3] e Isaías (Is 13; 14,4-21; 21,1-10; 47)[4]. La mayoría de ellos se limita a anunciar y describir la caída de Babilonia. Adoptan un punto de vista nacionalista y justifican la catástrofe, cuando lo hacen, aludiendo a la crueldad mostrada por el imperio hacia el pueblo de Dios. Casi todos ellos insisten en la destrucción de Babilonia, en la línea de estos versos:

> Yo me levantaré contra ellos —oráculo del Señor de los ejércitos— y extirparé de Babilonia posteridad y apellido, retoño y vástago —oráculo del Señor—; la convertiré en posesión de erizos, en agua estancada, la barreré bien barrida, hasta que desaparezca (Is 14,22-23).

Sin embargo, la destrucción de Babilonia no tuvo lugar, ya que Ciro entró en la ciudad sin necesidad de combatir. Por eso, parece lógico datar estos textos antes del año 538.

1.2. Edom[5]

La relación entre el reino de Judá y el de Edom se remonta, según la tradición bíblica, a los dos hijos gemelos de Isaac: Jacob y Esaú, antecesores respectivos de israelitas y edomitas. De acuerdo con la bendición de Isaac (Gn 27), que sucede a la venta de la primogenitura, el segundo dominará al primogénito. Esto provoca entre ambos hermanos una serie de conflictos sobre los que nos informan las tradiciones patriarcales.

Pasando de las tradiciones a la historia, las relaciones entre los dos países nunca fueron buenas. David, deseoso de ampliar sus fronteras, conquistó Edom (2 Sm 8,13s.), actuando con suma crueldad (1 Re 11,14-16). Los edomitas recuperaron la independencia a mediados del siglo IX, durante el reinado de Jorán (2 Re 8,20-22). Pero esto no curó la antigua llaga. Edom guardó «un rencor antiguo» (Ez 35,5), «ahogando la compa-

[3] Según SMELIK, «De functie», estos capítulos fueron añadidos para contrapesar la actitud probabilónica del profeta y evitarle la acusación de traidor.

[4] Sobre la distribución de estos oráculos en el libro cf. BEGG, «Babylon». Sobre la temática, ERLANDSSON, *The Burden of Babylon*; GOSSE, *Isaïe 13,1–14,23*; MARTIN-ACHARD, «Esaïe 47».

[5] Sobre la enemistad con Edom en los escritos proféticos, ASSIS, «Why Edom?».

sión, conservó siempre la cólera» (Am 1,11). Por eso, aunque el año 594 estuvo dispuesto a aliarse con Judá por conveniencias políticas (Jr 27,1-3), poco más tarde, cuando las tropas de Nabucodonosor asediaron Jerusalén, los edomitas fueron los primeros en colaborar con los babilonios y en alegrarse de la derrota de Judá. Esta venganza causó honda impresión a los judíos. Se recordaba con amargura en Babilonia (Sal 137,7) y en Palestina (Lam 4,21s.). Y dio paso a denuncias que encontramos en los más diversos libros proféticos (Am 1,11-12; Is 34,5-17; Jr 49,7-22; Ez 25,12-14; 35,1-15).

En esta serie se inserta la obra de Abdías, profeta del que solo conocemos su nombre («Siervo del Señor»). Quizá fuese un profeta cultual, pero esto no podemos deducirlo de sus palabras con tanta claridad como algunos pretenden.

La lectura de este profeta provoca cierto malestar. No estamos de acuerdo con que Edom conserve su antiguo rencor, no participamos de su alegría salvaje en la caída de Jerusalén. Pero resulta cruel y casi injusto aplicarle la ley del talión («lo que hiciste te lo harán, te pagarán tu merecido» v. 15), sobre todo si recordamos que ninguna voz profética se alzó contra David cuando «mató a todos los varones de Edom» (1 Re 11,15). También entonces quedaron ahogados la compasión y los sentimientos fraternos

Sin embargo, aplicando esta perspectiva somos injustos con Abdías, qua no vivió en tiempos de David, sino en el siglo VI, y corremos el peligro de desaprovechar el mensaje que nos transmite. A través de la amargura que rezuman sus palabras encontramos denunciado algo más profundo: la espiral de la violencia, la incapacidad de olvidar errores antiguos. La historia reciente demuestra que el mensaje de Abdías conserva en este punto su actualidad.

Pero el profeta no se limita a denunciar al enemigo, hace también una promesa al pueblo (v. 17, desarrollado en 19-20). Y esta promesa de restauración, esta seguridad de que Dios, a pesar del terrible castigo sufrido poco antes, no ha cortado con su pueblo, demuestra una fe y esperanza inquebrantables.

Sobre los problemas que plantea el texto de Abdías, véase el punto 4.

1.3. Amón y Moab

Trato junto estos dos pueblos porque la tradición bíblica los presenta como hermanos (descendientes de Lot) y parientes de Israel. Igual que en el caso de Edom, cabría esperar de ellos una conducta compasiva en la desgracias. No fue así. Al contrario, los dos pueblos gozaron con el sufrimien-

to de los judíos. Así lo afirman los dos únicos textos que se relacionan claramente con los acontecimientos del destierro [6]:

> Hijo de Adán, ponte de cara a los amonitas y profetiza contra ellos, diciendo a los amonitas: Escuchad la palabra del Señor: Esto dice el Señor: Por haber exclamado: ¡Qué bien!, cuando profanaban mi santuario, cuando devastaban la campiña de Israel, cuando la casa de Judá iba al destierro; por eso te doy en propiedad a los orientales: colocarán en ti sus cercados y plantarán en ti su campamento; ellos se comerán tus frutos, ellos se beberán tu leche. Haré a Rabat pastizal de camellos y a Amón corral de ovejas, y sabréis que yo soy el Señor (Ez 25,1-5).
>
> Esto dice el Señor: Por haber dicho Moab: «Mira, la casa de Judá, igual que todas las naciones»; por eso voy a abrir el costado de Moab, desde sus ciudades fronterizas hasta Bet Yesimot, Baal Maón y Quiriataín, la joya del país. La daré en propiedad a los orientales, junto con Amón, para que no sea nombrada entre las naciones. Haré justicia contra Moab y sabrán que yo soy el Señor (Ez 25,8-11).

Es importante advertir no se condena a amonitas y moabitas por haber atacado a los judíos (como dice Abdías de los edomitas), sino por sus palabras despectivas y burlonas. Curiosamente, este mismo punto de vista aparece en un oráculo del libro de Sofonías dirigido contra estos dos pueblos (si bien a los insultos se une aquí la invasión del territorio):

> He oído las injurias de Moab, los insultos de los amonitas: injuriaban a mi pueblo; invadían su territorio; pues ¡juro por mi vida! —oráculo del Señor de los ejércitos, Dios de Israel—, Moab será como Sodoma, Amón como Gomorra: campo de ortigas, mina de sal, desierto perenne. (...). Esa será la paga de su arrogancia, de sus insultos despectivos, contra el pueblo del Señor de los ejércitos (Sof 2,8-10).

2. La autocrítica: los pecados de Judá-Jerusalén

Mucho más frecuente es la postura autocrítica, que culpa a Jerusalén y Judá de la desgracia del destierro. Han sido sus pecados, no la maldad de los babilonios o de otros pueblos, los responsables del castigo. Indico algunos ejemplos.

El libro de Isaías comienza describiendo la triste situación de Judá y Jerusalén:

> Vuestra tierra, devastada; vuestras ciudades, incendiadas;
> vuestros campos, ante vosotros, los devoran extranjeros.

[6] Tenemos en los libros proféticos otros dos oráculos contra Amón; pero uno hay que datarlo en época muy anterior al destierro (Am 1,13-15) y otro es probable que pertenezca a la época persa bastante avanzada (Jr 49,1-6). Contra Moab hay un capítulo entero en el libro de Jeremías (Jr 48,1-47).

¡Devastación como en la catástrofe de Sodoma!
Y Sión, la capital, ha quedado como cabaña de viñedo,
como choza de melonar, como ciudad sitiada (Is 1,8).

Algunos autores piensan que este texto es original de Isaías y describe la situación del año 701, tras la rebelión contra Asiria. Otros piensan que el texto refleja los sucesos del 586. En cualquier caso, lo importante es la responsabilidad del pueblo en el castigo recibido:

Oíd, cielos; escucha, tierra; que habla el Señor:
Hijos he criado y educado, y ellos se han rebelado contra mí.
Conoce el buey a su amo, y el asno el pesebre del dueño;
Israel no conoce, mi pueblo no recapacita.
¡Ay gente pecadora, pueblo cargado de culpas,
raza de malvados, hijos degenerados!
Han abandonado al Señor, han despreciado al Santo de Israel (Is 1,2-4).

Teniendo en cuenta el conjunto de Is 1, los pecados que provocaron la catástrofe fueron las injusticias sociales, enmascaradas con un culto vacío.

Quienes completaron y editaron el libro de Jeremías insistieron más en el tema de la idolatría, con su doble vertiente de abandonar a Dios y seguir a dioses extranjeros. El abandono de Dios se explicita a veces con la desobediencia, el no escuchar la palabra del Señor. Aquí radica la causa del castigo.

Voy a reclutar a todas las tribus del norte —oráculo del Señor—: Vendrá y pondrá cada uno su asiento frente a las puertas de Jerusalén, en torno a sus murallas y frente a los poblados de Judá. Entablaré pleito con ellos por todas sus maldades: porque *me abandonaron, quemaron incienso a dioses extranjeros y se postraron ante las obras de sus manos* (Jr 1,15-16).

Cuando anuncies a este pueblo todas estas palabras, te preguntarán: «¿Por qué ha pronunciado el Señor contra nosotros tan terribles amenazas? ¿Qué delitos o pecados hemos cometido contra el Señor, nuestro Dios?», les responderás: Porque *vuestros padres me abandonaron* —oráculo del Señor—, *siguieron a dioses extranjeros*, sirviéndolos y adorándolos. *A mí me abandonaron y no guardaron mi Ley*. Pero vosotros sois peores que vuestros padres, cada cual sigue la maldad de su corazón obstinado, sin escucharme a mí. Os arrojaré de esta tierra a un país desconocido de vosotros y de vuestros padres: allí serviréis a dioses extranjeros, día y noche, porque no os haré gracia (Jr 16,10-13).

Así dice el Señor: Yo entrego esta ciudad en manos de los caldeos, en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia; para que la conquiste. Los caldeos que la atacan entrarán en esta ciudad y le pondrán fuego. La quemarán con las casas, en cuyas azoteas *se quemaba incienso a Baal y se hacían libaciones a dioses extranjeros*, para irritarme. Porque israelitas y judíos hacen lo que yo repruebo desde su juventud; los israelitas me irritan con las obras de sus manos —oráculo del Señor—. Esta ciudad ha provocado mi ira y mi cólera desde que la construyeron hasta hoy. La tendré que apartar de mi presencia, por todas las maldades que cometen israelitas y judíos, irritándome todos, con sus reyes y príncipes, con sus sacerdotes y profetas, los judíos y los habitantes de Jerusalén.

> Me da la espalda, y no la cara. Yo los aleccionaba sin cesar, y ellos no escuchaban ni escarmentaban. Ponían abominaciones en la casa que llevaba mi nombre, profanándola. *Construían capillas a Baal*, en el Valle de Ben Hinón, para *pasar por el fuego a sus hijos e hijas, en honor de Moloc*. Cosa que yo no mandé ni se me pasó por la cabeza. Hicieron abominaciones semejantes, haciendo pecar a Judá (Jr 32,28-35).

Si se comparan con atención los tres textos anteriores se advertirán que existen entre ellos curiosas diferencias: el segundo contrasta la generación presente con la de «vuestros padres»; el tercero habla de «israelitas y judíos», cosa rara cuando lo que está en juego es el castigo de Jerusalén, y concreta la idolatría en los cultos a Baal y Moloc, aparte de ser mucho más ampuloso. Lo más probable es que proceden de diversos autores, pero todos ellos comparten la idea de que fueron los pecados de la capital los que provocaron la catástrofe.

En esta misma línea se situaría la hipotética colección de cuatro profetas menores que algunos sitúan en esta época. Véase punto 5.

3. La fe: esperanza de salvación

Los primeros años del destierro es lógico que provocaran las dos reacciones anteriores de odio a los enemigos y justificación de la catástrofe. Pero al cabo de poco tiempo, dos o tres décadas, surgió la esperanza de la salvación. Se afirmó la idea de que el castigo tenía una función saludable, no era la última palabra de Dios.

Así interpretan algunos el final de Is 6. La misión del profeta de embotar el corazón del pueblo, endurecer su oído y cegar sus ojos tendrá lugar «hasta que se desmoronen las ciudades despobladas y las casas deshabitadas, y queden los campos desolados», hasta que la población sea diezmada, «como encina o roble que, al cortarlos, dejan solo un tocón». La imagen sirve espléndidamente para describir lo ocurrido después del 586. Pero ahora, según algunos, se añaden las palabras finales: «Ese tocón será semilla santa» (Is 6,13).

Parecida imagen vegetal encontramos poco después, aunque no para hablar del futuro del pueblo sino de la dinastía davídica. Is 10,33-34 describe como «el Señor de los ejércitos desgaja con violencia el ramaje, son talados los árboles próceres, los más altos se desploman; es cortada a hachazos la espesura del bosque, y a manos del Poderoso el Líbano va cayendo». El bosque que aquí se describe no es el del Líbano; es referencia al salón Bosque del Líbano, del palacio de Salomón (véase 1 Re 7,2) y sirve de metáfora para hablar de la monarquía davídica. Una dinastía desterrada, aparentemente sin futuro. Pero «retoñará el tocón de Jesé, de su cepa brotará un vástago» (Is 11,1).

La mención de Jesé, padre de David, recuerda otro famoso oráculo que podemos datar en esta época de exilio: el de Miqueas, que anuncia un pastor procedente de Belén (Miq 5,1-3). En ambos casos se trata de una vuelta a los orígenes: el futuro monarca no será un descendiente de David sino un nuevo David; no nacerá en Jerusalén, sino en Belén.

La certeza de que la palabra definitiva de Dios era la salvación influyó incluso en las colecciones de mayor denuncia y amenaza, como el libro de Amós. Al final del mismo encontramos diversos oráculos de salvación.

> Aquel día levantaré la choza caída de David, tapiaré sus brechas, levantaré sus ruinas hasta reconstruirla como era antaño; para que conquisten el resto de Edom y todos los pueblos que llevaron mi nombre —oráculo del Señor, que lo cumplirá— (Am 9,11-12).

Se discute si «la choza caída de David» se refiere a la dinastía o a la ciudad de Jerusalén. En cualquier caso, se formula la esperanza de recuperar el antiguo imperio davídico, reconquistando los pueblos limítrofes. El oráculo podría proceder de la época del exilio o del siglo V, como referencia a la reconstrucción de Jerusalén por Nehemías.

Muy distintas son las promesas del siguiente oráculo:

> Mirad que llegan días —oráculo del Señor— cuando el que ara seguirá de cerca al segador y el que pisa uvas al sembrador; fluirá licor por los montes y ondearán los collados. Cambiaré la suerte de mi pueblo, Israel: reconstruirán ciudades arruinadas y las habitarán, plantarán viñedos y beberán su vino, cultivarán huertos y comerán sus frutos. Los plantaré en su tierra y ya no los arrancarán de la tierra que les di, dice el Señor, tu Dios (Am 9,13-15).

Al principio se habla de una fecundidad maravillosa de la naturaleza, con las cosechas que se suceden ininterrumpidamente (el tema será desarrollado en la literatura judía intertestamentaria). Luego, con tono realista pero lleno de optimismo, se promete que la labor de reconstrucción y el trabajo cotidiano darán sus frutos. Al final, el mismo Dios se compromete a que no haya una nueva deportación. El oráculo es respuesta a los problemas que agobian en aquel tiempo: hambre, ciudades en ruina, vida dura, miedo a un nuevo exilio.

Algo parecido encontramos en Jr 33,1-13, del que entresaco unos versos: se centra en el contraste entre la triste situación actual y la gozosa futura, «porque cambiaré la suerte de esta tierra»:

> Así dice el Señor: En este lugar del que decís que está en ruinas, sin hombres ni ganado; en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén, ahora desoladas, sin hombres ni ganado, todavía se escuchará la voz alegre y la voz gozosa, la voz del novio y la voz de la novia (Jr 33,10-11).

Finalmente, en una línea espiritual, que no se opone a lo anterior, sino lo completa, tenemos la famosa promesa de la nueva alianza.

> Mirad que llegan días —oráculo del Señor— en que haré una alianza nueva con Israel y con Judá: no será como la alianza que hice con sus padres cuando los agarré de la mano para sacarlos de Egipto; la alianza que ellos quebrantaron y yo mantuve —oráculo del Señor—; así será la alianza que haré con Israel en aquel tiempo futuro —oráculo del Señor—: Meteré mi Ley en su pecho, la escribiré en su corazón, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo; ya no tendrán que enseñarse unos a otros, mutuamente, diciendo: «Tienes que conocer al Señor», porque todos, grandes y pequeños, me conocerán —oráculo del Señor—, pues yo perdono sus culpas y olvido sus pecados (Jr 31,31-34).

4. Problemas que plantea la página de Abdías[7]

Hablando de Abdías decía ya san Jerónimo: «cuanto más breve, tanto más difícil» *(quanto brevius est, tanto difficilius)*. Efectivamente, esta página (aunque algunos hablen del libro de Abdías) plantea numerosos problemas a la ciencia bíblica. Entre ellos merecen especial atención: la relación con Jr 49,7-22, la división de la obra y la fecha de composición.

Relación con Jr 49

En Abd 1–5 y Jr 49,14-16.19 encontramos repetidas las tres cuartas partes de las palabras[8]. En ambos casos se trata de oráculos contra Edom, con expresiones casi idénticas. A primera vista, teniendo en cuenta que el profeta Jeremías vivió antes que Abdías, podríamos pensar que fue el segundo quien copió al primero. Pero la cosa no es tan evidente, ya que Jr 49,7-22, al menos en su redacción actual, no parece obra del gran profeta de Anatot. Consiguientemente, hay opiniones para todos los gustos. Algunos consideran original el texto de Abdías. Otros, el de Jeremías. Un tercer grupo piensa que ambos profetas dependen de un oráculo anterior contra Edom, transmitido oralmente, en el que se denunciaba el orgullo de este país. Los argumentos aducidos por cada grupo parecen tan fuertes que resulta imposible una solución categórica.

División de la obra

Que 21 versículos no procedan del mismo autor y de la misma época puede parecer descabellado a un lector moderno. Sin embargo, en la página de Abdías, una serie de datos resultan extraños. Encontramos temas diversos: denuncia de la soberbia y denuncia de la crueldad; juicio contra

[7] *Comentarios*: JENSON, 2008; LEEUWEN, (POT) 1993; RAABE, (AB 24D) 1996; RENKEMA (HCOT) 2003; STRUPPE, (NSKAT 24/1) 1996. *Estudios*: BEN ZVI, *A Historical-critical Study* (1996).

[8] Una comparación de ambos textos en columnas paralelas la ofrece P. E. BONNARD, «Abdie»: DBS VIII, 693ss.

Edom y juicio contra todas las naciones. Encontramos marcas formales que abren o cierran distintos oráculos: «oráculo del Señor» (vv. 4.8), «lo ha dicho el Señor» (v. 18). Junto a la poesía encontramos prosa (vv. 19-20).

Por consiguiente, no extraña que la división de la obra se preste a las más diversas hipótesis: desde quienes defienden un solo oráculo hasta quienes distinguen seis o incluso ocho.

La existencia de diversos oráculos parece evidente. El problema consiste en saber si se engranan en unidades mayores. En este sentido, la opinión predominante es la que distingue dos oráculos principales (1-14.15b y 15a.16-18) y un añadido en prosa (19-20), quedando el v. 21 como colofón auténtico de la obra. Los argumentos que justifican esta división son los siguientes. En el primer oráculo las naciones son instrumento de castigo, en el segundo son objeto de castigo. En el primero solo se amenaza a Edom, en el segundo a todos los pueblos, aunque Edom ocupe un puesto capital. En el primero, las naciones castigan a Edom, en el segundo es Israel quien lo hace. En el primero Dios habla a Edom, en el segundo a los israelitas.

El primer oráculo anuncia el castigo de Edom, justificándolo por su arrogancia y su violencia criminal contra los judíos durante la caída de Jerusalén. El segundo se sitúa en un horizonte trascendente de «día del Señor», con mirada universal. El añadido en prosa (19-20) desarrolla la idea enunciada en el v. 17: «la casa de Jacob recobrará sus posesiones». El libro termina con una marcha triunfal, que abre paso al reinado de Dios (21).

La división en dos oráculos principales no prejuzga el problema del autor. Incluso Fohrer, que distingue seis oráculos, admite que los cinco primeros (vv. 1-18) proceden de Abdías. Este profeta pudo pronunciar en distintos momentos oráculos contra Edom; de esta forma se explicaría la unidad y diversidad de la obra. Esta opinión parece ganar cada día más adeptos. Por el contrario, casi todos los autores niegan a Abdías la paternidad de los versos 19-20.

Fecha de composición

Si admitimos la unidad fundamental de la obra, su datación dependerá de la importancia que se conceda a uno de los siguientes puntos: caída de Jerusalén, castigo de Edom, reinado de Dios.

– Quienes piensen que lo fundamental es la denuncia de la crueldad de Edom el año 586, reflejada en los vv. 10-14, datarán la obra poco después de estos acontecimientos, durante el exilio o, a lo sumo, en los primeros años del período posexílico.

– Los que concedan más importancia al castigo de Edom, interpretando los vv. 1 y 7 como descripción de algo presente, no como amenaza para un futuro lejano, pueden situar a Abdías a mediados del siglo VI, cuando

Nabonido destruye Edom (año 551)[9], o en el siglo V, cuando los árabes invadieron el territorio edomita.

– Por último, quienes consideren capital el tema del reinado de Dios y del juicio escatológico, mientras que Edom es simple nombre clave para referirse a las potencias enemigas, podrán situar estos versos en las fechas más distintas desde el siglo IX hasta el III.

La primera teoría parece la mejor. Edom aparece con connotaciones muy concretas para ser interpretado como simple nombre clave. Y el castigo del que se habla no es preciso interpretarlo como algo que ya está ocurriendo. En la época del exilio es fácil comprender la obra incluso en sus aspectos universales y escatológicos.

Como opinión alternativa recojo la de Lescow[10], quien piensa que la obra se formó en tres etapas: a) lo primero fueron los vv. 10-14.15b: un anuncio de desgracia de comienzos del exilio fue aplicado a Edom; b) a finales del exilio, se añadió al comienzo una homilía burlona contra Edom (1-9); c) el suplemento de época posexílica tardía (15a.16-18.21) combina una visión de la restauración escatológica del pueblo con el castigo de Edom.

El NT nunca cita expresamente la obra de Abdías. La única referencia implícita se encuentra en Ap 11,15, donde se habla de la venida del reino de Dios (cf. Abd 21).

5. ¿Un libro exílico con Oseas, Amós, Miqueas y Sofonías?

La idea, propuesta por Nogalski[11], la han desarrollado Schart[12] y Wöhrle[13]. Esta hipótesis se ha prestado a exageraciones, viendo entre los primeros libros (a veces solo entre dos de ellos) unas relaciones estrechas de vocabulario y contenido que no resisten un examen serio. Por eso conviene andarse con cautela, como sugiere Albertz[14]. Uno de los argumentos principales es la semejanza en los títulos de los libros, los únicos que aparecen datados en el libro de los Doce[15].

[9] Cf. B. L. CROWELL, «Nabonidus, as-Sila', and the Beginning of the End of Edom», *BASOR* 348 (2007) 75-88.

[10] T. LESCOW, «Die Komposition des Buches Obadja», *ZAW* 111 (1999) 380-398.

[11] Cf. NOGALSKI, *Literary Precursors*; ÍD., *Redactional Processes*. El libro de los cuatro abarcaría Os 1–14; Am 1,1–9,6; Miq 1–3 + 6; Sof 1,1–3,8a.

[12] SCHART, *Die Entstehung*. El libro abarcaría Os*; Am 1,1–9,10*; Miq 1–3*; 6,1-16*, Sof 1,1–3,8* (¿11-13?). Los asteriscos sugieren la existencia de añadidos posteriores en estos bloques.

[13] WÖHRLE, «No Future».

[14] ALBERTZ, *Israele...* pp. 215-220.

[15] Los libros de Ag y Zac contienen diversas fechas, que indican día, mes y año, pero fuera del título y haciendo referencia a un monarca persa.

Os 1,1	Palabra del Señor	que recibió Oseas, hijo de Beerí,		durante los reinados de Ozías, Yotán, Acaz y Ezequías en Judá y en tiempo de Jeroboán, hijo de Joás, en Israel.
Am 1,1	Palabra de Amós, uno de los mayorales de Tecua.		Visión que tuvo acerca de Israel	durante los reinados de Ozías en Judá y de Jeroboán, hijo de Joás, en Israel. Dos años antes del terremoto.
Miq 1,1	Palabra del Señor	que recibió Miqueas, el morastita,	Visión sobre Samaria y Jerusalén.	durante los reinados de Yotán, Acaz y Ezequías de Judá.
Sof 1,1	Palabra del Señor	que recibió Sofonías, hijo de Cusí, de Godolías, de Azarías, de Ezequías,		durante el reinado de Josías, hijo de Amón, en Judá.

Otro argumento usado para relacionar estos libros es que los cuatro han experimentado una redacción deuteronomista (aunque los autores no se ponen de acuerdo en cuáles serían los textos deuteronomistas).

Según Albertz, sorprende que Oseas, profeta del norte, sean colocado el primero de la serie y que su actividad abarque un período tan largo que se solapa con los de Amós y Miqueas. En su opinión, el editor quiere indicar que la profecía comienza en el norte (Oseas), y también allí se desarrolla la actividad de Amós, aunque sea judío; Miqueas, con su mensaje a Samaria y Jerusalén, supone el paso del norte al sur, donde la profecía se mantiene con Sofonías. Por otra parte, el hecho de que tres de estos escritos comiencen con la fórmula «Palabra del Señor» (en singular) deja claro que las di-

versas palabras comunicadas a diversas personas y en tiempos diferentes representan una única palabra de Yahvé.

¿Qué pretendía esta colección? La respuesta entre los partidarios de la idea es común: justificar el exilio. Wöhrle cree que se puede profundizar algo más: la colección pretende oponerse a la teología de los libros de los Reyes, que justifican la catástrofe por los pecados de tipo cultual; frente a esta mentalidad, la colección de estos cuatro profetas subraya la importancia que tuvieron también los pecados sociales.

Muchos no estarían de acuerdo con la datación exílica de esta hipotética colección [16], pero al menos ayuda a recordar que la historia del profetismo no es solo la historia de unos personajes famosos, sino también de redactores anónimos con una clara conciencia de la unidad del fenómeno profético.

[16] Por ejemplo, Levin, «Das "Vierprophetenbuch"».

20

Is 40–55
¿Adiós a Deuteroisaías?

La esperanza de salvación, que hemos mencionado en el capítulo anterior, adquiere su máxima intensidad en los capítulos 40–55 de Isaías, sometidos a profunda revisión en las últimas décadas [1].

1. De un gran profeta a un grupo de cantores

En 1788, un año antes de la Revolución francesa, Döderlein, al reseñar el comentario de Hensler a Isaías, habla por vez primera de «un profeta que, en tiempos del exilio... añadió sus sentimientos y vaticinios a las colecciones de Isaías» [2]. Y en 1789, en la tercera edición de su comentario a Isaías, afirma que, a partir del capítulo 40, el libro de Isaías fue compuesto por un poe-

[1] *Bibliografía:* Baltzer, pp. 617-667 (1999); Heintz, *Le livre* (2005).

Historia de la investigación: Goldingay, «Isaiah 40–55» (1997); Hermisson, «Neue Literatur» (2000); Conroy, «Reflections» (2003); Höffken, *Jesaja. Der Stand*, pp. 101-114 (2004); Melugin, «Isaiah 40–66» (2008).

Comentarios: Baltzer, (KAT) 1999; Beaucamp, 1991; Berges, (HTKAT) 2008; Blenkinsopp, (AB) 2002; B. Duhm, 1892; Goldingay, 2005; Goldingay-Payne, (ICC) 2006; Hermisson, (BK) 2003; Koole, (HCOT) 1997-1998; Oswalt, (NICOT) 1998; Ramis, *Isaías 40–66*, 2008; Westermann (ATD).

Estudios recientes: Albertz, *Israele in esilio*, pp. 371-424; Bass, *God Comforts Israel* (2006); Berges, «Farewell» (2010); Coggins, «Do We Still Need?» (1988); P. R. Davies, «God of Cyrus» (1995); Dille, *Mixing Metaphors* (2004); García Fernández, «*Consolad*»; P. Klein, *Jesaja 40,1-11 als Prolog* (2009); Korpel-Moor, *The Structure* (1998); Steck, *Gottesknecht und Zion* (1992); Tiemeyer, *For the Comfort of Zion* (2011); Werlitz, *Redaktion* (1999); Willey, *Remember* (1997).

[2] J. C. Döderlein, *Auserlesenen theologischen Bibliotek* IV/8, Leipzig 1788, pp. 554-579.

ta anónimo u homónimo hacia fines del exilio [3]. Un siglo más tarde (1892), cuando Duhm publica su comentario a Isaías, da a este profeta anónimo el nombre artificial de Deutero-Isaías, que a partir de entonces aparece en la ciencia bíblica como el mayor profeta y el mejor poeta de Israel.

Aunque Is 40–55 no ofrece ningún dato sobre el autor de estos capítulos, muchos comentaristas se han empeñado en escribir su vida. A falta de nombre, algunos, recogiendo la sugerencia de Döderlein, piensan que también se llamaba Isaías, como el profeta del siglo VIII. Según unos nació en Babilonia y terminó allí su actividad profética; según otros, volvió a Jerusalén después del 538 y allí continuó su predicación, recogida actualmente en los cc. 56–66. Otros piensan que siempre vivió en Jerusalén (Seinecke) o en Judá (Mowinckel); algunos incluso han situado su actividad en Fenicia (Duhm, Causse) o en Egipto (Ewald, Bunsen, Marti, Hölscher). Se ha dicho que estuvo en la corte o en el campamento de Ciro, que fue el primer misionero, que murió martirizado, que padeció una enfermedad grave y repugnante. Si bien no existe unanimidad, la mayoría acepta que este profeta actuó entre los desterrados de Babilonia a finales del exilio [4]. Basándonos en la mención de Ciro fechan el contenido de estos capítulos entre el año 553, cuando comienza sus campañas triunfales, y el 539, fecha de la rendición de Babilonia.

No faltaron voces críticas, pero fueron minoría. Hasta que, en 1977, Jean M. Vincent afirma: «Hay que renunciar definitivamente a la hipótesis deuteroisaiana» [5]. Según él, para explicar Is 40–55 no debemos recurrir a un hipotético profeta del exilio, teólogo genial que abre un camino nuevo en la historia de Israel; estos capítulos hay que entenderlos a partir del culto y del libro de Isaías en su totalidad.

A comienzos del siglo XXI podemos indicar tres tendencias.

1. Quienes mantienen la idea del Deuteroisaías, aunque con más moderación y escepticismo a la hora de reconstruir la vida y actividad del profeta.

2. Los que atribuyen Is 40–55 a Deuteroisaías y sus discípulos. En esta línea se sitúan Albertz y Baltzer.

3. Quienes atribuyen estos capítulos a una pluralidad de autores (Baltzer, Berges, Coggins, Werlitz, etc.), que algunos identifican con cantores del

[3] J. C. DÖDERLEIN, *Esaias* 3ª ed., Shupfeliana, Altdorf 1789. Alusiones más veladas a este mismo tema se encuentran ya en autores judíos de los siglos XI (Ibn Gekatilla) y XIII (Ibn Ezra).

[4] Sobre la situación geográfica de Is 40–55 cf. HÄGGLUND, *Isaiah 53...*, pp. 141-155 y TIEMEYER. Entre los autores recientes que no sitúan estos capítulos en Babilonia podemos citar COGGINS, «Do We Still Need Deuteroisaiah?» y GOULDER, «Deutero-Isaiah of Jerusalem».

[5] VINCENT, *Studien...*, p. 253.

templo. Para justificar este punto de vista, hoy día mayoritario, ofrezco los argumentos de Ulrich Berges.

> Para situar a este grupo entre los cantores del templo, aduce dos datos: a) en Is 51,9-11, el motivo de la lucha contra las fuerzas del caos para restablecer la seguridad de Jerusalén y el orden cósmico tiene mucho en común con los salmos de los hijos de Coré (Sal 42–49; 84; 85; 87; 88); b) los pasajes hímnicos de Is 40–55 recuerdan mucho a los salmos 96 y 98, que alaban la realeza universal de Yahvé.
>
> Por otra parte, Is 40–55 muestra afinidades no solo con los Salmos sino también con otras tradiciones (patriarcas, éxodo), con Jeremías (especialmente las confesiones) y Ezequiel (profanación del nombre de Dios), con tradiciones cultuales de Jerusalén (Sión, las naciones y David), y con el estrato sacerdotal (P) del Pentateuco (conexión entre creación e historia). Esta combinación de tradiciones demuestra que Is 40–55 procede de un grupo, no de un autor.

A la hora de elegir entre estas tres teorías, hay un dato que no podemos pasar por alto: Is 40–55 ofrece un alto grado de elaboración literaria, como reconoce el mismo Berges. No es un simple conglomerado de composiciones independientes, como los salmos de los hijos de Coré. Debió existir un autor, editor, o como se lo quiera llamar, que dio el toque final. Dentro de este grupo de cantores, debió existir «un cantor que llevaba la voz cantante». Por otra parte, algunas de las ideas son tan geniales y atrevidas (como la de que Dios utiliza un rey pagano para salvar a su pueblo), que difícilmente se le ocurren a un grupo; surgen de un individuo y son aceptadas por el grupo.

Si este cantor genial fue el mismo que reunió y organizó al final los diversos poemas de sus discípulos o compañeros, estaríamos muy cerca de la imagen del Deuteroisaías que algunos defienden. Pero es probable que la realidad fuera más compleja, y que hubiese un gran cantor teólogo al comienzo del proceso y un gran cantor literato al final del mismo.

Por lo que respecta al grupo de autores, parece lógico aceptar con Werlitz y Berges que eran, en realidad, dos grupos distintos: el primero originario de Babilonia, el segundo de Jerusalén; estuvieron en contacto durante el destierro y terminaron fusionándose cuando el primero volvió a la patria. Así se explican mucho mejor las referencias al ámbito babilonio en la primera parte de la obra y al jerosolimitano en la segunda.

2. La época [6]

Las tres tendencias anteriores coinciden en reconocer la importancia de los años centrales del siglo VI a.C. para comprender el mensaje de Is 40–55,

[6] Un detenido estudio de estos años en Albertz, *Israele in esilio*, pp. 63-86.

aunque la tercera considera también fundamental el período persa, hasta mediados del siglo V como mínimo.

Las décadas a mediados del siglo VI se caracterizan por la rápida decadencia del imperio neobabilónico y la aparición de una nueva potencia: Persia. Este cambio de circunstancias alcanza su punto culminante el año 539, cuando Ciro entra triunfalmente en Babilonia[7], aunque algunos relacionan al libertador de Is 40ss. con Darío I (522)[8].

En cualquier hipótesis, es fácil imaginar la actitud de los desterrados durante los acontecimientos. La deportación de 597 nunca fue asimilada por los judíos. Siempre esperaron la rápida vuelta a Palestina. Pero las ilusiones se quebraron el 586, cuando un nuevo grupo de compatriotas fue trasladado «junto a los canales de Babilonia». Unas palabras del libro de Jeremías expresan perfectamente los sentimientos de odio que fueron albergando en ellos (Jr 51,34-35). Y, junto al odio, los deseos de venganza, la nostalgia de la tierra prometida, las ansias de liberación. Estos sentimientos van también acompañados de una crisis de fe y de esperanza. Las palabras del pueblo: «mi suerte está oculta al Señor, mi Dios ignora mi causa» (Is 40,27), y las de Sión: «me ha abandonado el Señor, mi dueño me ha olvidado» (Is 49,14), reflejan la desilusión de muchos contemporáneos del grupo profético.

Esta crisis es especialmente grave porque los años siguientes van a plantear un serio problema teológico. Las noticias que llegan sobre las victorias de Ciro hacen esperar una pronta liberación. Pero, cuando tenga lugar, ¿a quién deberemos atribuirla: a Yahvé, dios de un pequeño grupo de exiliados, o a Marduk, dios del nuevo imperio? Esta densa problemática humana y religiosa ayuda a entender el mensaje de Is 40–55, al menos de los caps. 40–48. Los caps. 49–55, centrados en la salvación y reconstrucción de Jerusalén, los sitúan algunos en época más tardía.

> Morgenstern los relaciona con los graves acontecimientos que, según él piensa, tuvieron lugar a finales del año 486 y comienzos del 485, cuando Judá fue invadida por tropas edomitas, moabitas, amonitas y filisteas con la aprobación del nuevo emperador persa, Jerjes[9].

[7] De este acontecimiento tenemos dos versiones muy distintas: el *Cilindro de Ciro* lo presenta como una entrada triunfal, ya que los mismos babilonios desean su victoria (el texto puede verse en GARCÍA CORDERO, *La Biblia...*, p. 544 y en F. LARA PEINADO, *Textos para la historia del Próximo Oriente Antiguo*, Cátedra, Madrid 2011, pp. 374-377); en el extremo opuesto, Heródoto lo presenta como una auténtica batalla para conquistar la ciudad (*Historias* I, 188-191).

[8] R. ALBERTZ, «Darius in Place of Cyrus: The First Edition of Deutero-Isaiah (Isaiah 40.1–52.12) in 521 BCE», *JSOT* 27.3 (2003) 371-383; para Albertz, solo un texto habla expresamente de Ciro; los otros que hablan de un libertador anónimo se refieren a Darío, que usurpó al trono persa en 522.

[9] J. MORGENSTERN, «Isaiah 49–55», *HUCA* 40 (1969) 109-121.

Otros autores se fijan más en las tensiones entre diversos grupos judíos durante la época persa. Según Abma [10] se dieron en dos direcciones: 1) entre los judíos desterrados en Babilonia dispuestos a volver a la patria y los que preferían quedarse por motivos económicos o psicológicos; 2) entre los que retornaban del exilio y los que habían permanecido en Judá, que se sienten amenazados por estos inmigrantes que reivindican sus antiguas posesiones. En general, este segundo conflicto lo ven reflejado especialmente en los Cantos del Siervo de Yahvé.

3. Estructura y mensaje

Prácticamente todos los autores coinciden en que la obra está enmarcada por un prólogo (40,1-11) y un epilogo (55,6-13) [11], en los que ocupa un puesto central el tema de la Palabra de Dios y el del nuevo éxodo.

El cuerpo intermedio es dividido generalmente en dos grandes bloques: 40–48 y 49–55. Dentro de ellos podemos admitir otras subdivisiones, fijándonos en los himnos que limitan cada sección (44,23; 48,20-21; 52,7-10; 55,12-13). Tendríamos así cuatro grandes unidades: 40–44; 45–48; 49–53; 54–55.

Los caps. 40–55 de Isaías son conocidos como «Libro de la consolación» debido a sus palabras iniciales, «consolad, consolad a mi pueblo, dice el Señor» [12]. Este título no es injusto, pues el tema del consuelo vuelve a resonar a lo largo de la obra (40,27-31; 41,8-16; 43,1-7; 44,1-2, etc.), mostrando el amor y la preocupación de Dios por su pueblo. ¿En qué consiste el consuelo? El libro responde en dos etapas.

En la primera (caps. 40–48), consiste en la liberación de Babilonia y vuelta a la tierra prometida, que muchos autores interpretan como una especie de segundo éxodo, semejante al primero [13], cuando el pueblo salió de Egipto. El autor o autores de estos poemas intuyen dos *obstáculos*: 1) el dominio de Babilonia, que no estará dispuesta a perder sus esclavos; 2) los peligros de la marcha por el desierto durante el camino de vuelta a la patria. Con respecto al primero, anuncian que Babilonia será derrotada (Is 47). En cuanto a los peligros, prometen una serie de milagros relacionados

[10] R. Abma, «Travelling from Babylon to Zion: Location and Its Function in Isaiah 49–55», *JSOT* 74 (1997) 3-28.

[11] La delimitación del epilogo es más discutida. Unos hablan de 55,1-13; otros lo limitan a los vv. 6-13 o 9-13.

[12] Al tema ha dedicado su reciente monografía Marta García Fernández, «*Consolad, consolad a mi pueblo*» (2010).

[13] No todos están de acuerdo con esta interpretación. Barstad, *A Way*, indica que, a menudo, los temas del camino/agua/desierto en Deuteroisaías no tienen relación con el Éxodo. Tampoco advierte relación entre los temas del camino y el agua con la experiencia del Éxodo Lund, *Way Metaphors*.

con la abundancia de agua y la transformación del desierto (Is 41,17-20; 43,18-21; 48,21). En esta primera parte, la liberación está encomendada a Ciro (41,1-5; 45,1-8; 48,12-15)[14]. Este mensaje chocó con la falta de confianza del pueblo. ¿Es Yahvé realmente quien maneja los hilos de la historia, o los dioses paganos? ¿Hay que atribuirle a Él la aparición prodigiosa e irresistible de Ciro? Esta primera parte trata detenidamente el problema y polemiza contra los dioses e ídolos paganos, impotentes e ineficaces (40,12-26; 41,21-29; 44,5-20; 46,1-7).

La segunda parte (caps. 49–55) centra el consuelo en la reconstrucción y restauración de Jerusalén, que aparece como mujer y como ciudad. Los cantores intuyen de nuevo varios *obstáculos* a los que ofrecen respuesta: 1) como esposa, Jerusalén está convencida de que «el Señor me ha abandonado»; le prometen que Dios volverá a acogerla (49,14-16; 51,17-23); 2) como madre se ve estéril y sin hijos; le prometen una maravillosa fecundidad y la vuelta de los hijos (49,18-26; 54,1-10); 3) como ciudad solo puede ver un cúmulo de ruinas; le prometen una reconstrucción prodigiosa (54,11-17). En esta segunda parte, el mediador de la salvación es el Siervo de Yahvé, cuya actitud contrasta claramente con la de Sión/Jerusalén.

> Como detalles interesantes podemos notar: a) Sión se considera abandonada, deshonrada, estéril; el Siervo confía en el éxito de su empresa y es consciente de la protección divina; b) como consecuencia de lo anterior, Sión se queja, mientras el Siervo proclama palabras de consuelo o calla; c) el pasado de Sión se resume en una borrachera de la ira divina, que la ha llevado a apurar el cáliz de su cólera; el pasado del Siervo es de intimidad y afecto; la oposición que sufre no le viene del Señor; al contrario, es él quien lo defiende de sus adversarios; d) común a ambos personajes es el tema de la posteridad, pero muy distinto el modo de abordarlo.

La misión del Siervo contrasta también con la de Ciro en los caps. 40–48.

> a) Ciro debe traer la salvación temporal, la liberación de Babilonia; el Siervo trae la salvación eterna, el consuelo perpetuo de Sión. b) Ciro basa su actividad en el poder de las armas; el Siervo —modelo de debilidad y de no violencia— solo cuenta con el poder del sufrimiento. c) Ciro se gana la admiración y la gloria; el Siervo arrastra el desprecio de todos, pero el dolor y la muerte le dan la victoria definitiva, más duradera que la de Ciro.

Estas contraposiciones[15] las considero válidas incluso en una interpretación colectiva de la figura del Siervo, como muchos proponen (véase el punto 5).

[14] M. LEUENBERGER, «Kyros-Orakel und Kyros-Zylinder. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich ihrer Gotteskonzeptionen», *VT* 59 (2009) 244-256.

[15] Las he expuesto con detalle en SICRE, «La mediación de Ciro».

4. Cuestiones debatidas a propósito de Is 40–55

Estos capítulos plantean numerosos problemas a los comentaristas. Unos piensan que están compuestos por multitud de pequeños oráculos independientes, sin relación entre ellos[16], mientras otros defienden una estructuración profunda y meditada. Se discute también si son fruto de una actividad literaria o kerigmática; es decir, si proceden de un predicador o de un escritor (si aceptamos la teoría de un grupo de cantores, es probable que primero escribieran los poemas y luego los cantaran, cumpliendo ambas funciones).

Quizá el cambio más interesante en los últimos años sea el paso de estudiar los géneros literarios de los diversos poemas al género final de estos capítulos.

El primer enfoque contó con las grandes aportaciones de Begrich[17] y Westermann. Su labor y la de otros autores permite a Berges distinguir como géneros fundamentales: discurso condenatorio contra los pueblos y sus dioses (41,1.4.5-9; 41,21-24.25-29; 43,8-13; 44,6-8; 45,18-25), polémica contra la fabricación de ídolos (40,18-20; 41,6s.; 44,9-20; 46,5-7); oráculo de salvación (41,8-13.14-16; 43,1-4.5-7; 44,1-5), anuncio de salvación (41,17-20; 42,14-17; 43,16-21; 45,14-17). Además, discusiones, en las que el autor se enfrenta al escepticismo de su auditorio y a sus objeciones (40,12-31; 44,24-28; 45,9-13.18-25; 46,5-11; 48,1-11.12-15) y pasajes hímnicos (42,10ss.; 44,23; 48,20; 49,13; 52,9s.; 55,12).

El segundo enfoque, el del género global de estos capítulos, ofrece propuestas bastante parecidas, aunque con distintos nombres. Eaton habla de un *drama cultual*. Watts incluye en su comentario dos excursos sobre el drama literario en el Antiguo Testamento. Abma advierte rasgos de un drama ya que presupone una audiencia, hablan diversos personajes y hay un coro que comenta; afirma que se puede concebir como un *drama en dos actos*, y que la breve pausa entre los caps. 48 y 49 podía servir para cambiar decorados, escenario y personajes. Baltzer habla de *drama litúrgico*, y también de *oratorio*, para ser representado en las murallas de Jerusalén o de otros pueblos de Judá; a diferencia de Abma, no encuentra dos actos sino seis. Berges también utiliza el término *oratorio*.

Algunos han reaccionado duramente contra estas propuestas, sobre todo contra las de Eaton y Baltzer[18]. Es cierto que algunas de ellas recuerdan más a un espectáculo actual de luz y sonido que a lo que pudo ser la recitación o el canto de estos poemas en su época. Sin embargo, una *lectura dra-*

[16] Mowinckel habla de 41; Gressmann, de 49; Volz, de 50; Köhler y Begrich, de 70.

[17] Begrich, *Studien*.

[18] J. G. F. Wilks, «The Prophet as Incompetent Dramatist», *VT* 53 (2003) 530-543.

mática ayuda enormemente a entender y disfrutar estos poemas. Basta que el lector de Is 40–55 advierta el cambio de personajes y los vaya imaginando en escena (Dios, Jacob/Israel, el profeta o cantor, los pueblos paganos, sus dioses, los fabricantes de ídolos, Babilonia, Sión, el Siervo, sus adversarios, etc.) para que el texto adquiera un relieve mucho mayor y se siga con interés dramático [19].

5. Los «cantos del Siervo de Yahvé» [20]

Ante todo conviene recordar que la existencia de estos cantos es una teoría reciente, propuesta por Duhm en su comentario de 1892. Según él se trata de cuatro cantos (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13–53,12) que carecen de relación con el contexto y no son del Deuteroisaías [21].

La discusión posterior se ha centrado en los siguientes puntos:

a) Número de cantos: generalmente se aceptan cuatro; pero otros hablan de cinco o siete. Se ha propuesto considerar también cantos del Siervo 51,1-3; 51,4-6; 51,9-16; 61,1-4; 62,1-12; 63,7-14; 66,1-11.

b) Delimitación: el primer canto, frente a la propuesta de Duhm (42,1-4), algunos lo alargan hasta el v. 7, el 9 o incluso el 12; el segundo (49,1-6) lo extienden hasta el v. 7, 9a, 11, 12 o 13; el tercero (50,4-9), hasta el v. 10 o el 11.

c) Autor: Duhm lo consideraba un desconocido, distinto del Deuteroisaías. Más tarde algunos propusieron que Deuteroisaías escribió los tres primeros (el cuarto, que hablaría de la muerte del profeta, sería de un discípulo suyo), o incluso los cuatro. Al entrar en crisis la idea de un profeta «Deuteroisaías», los cantos son atribuidos a un grupo.

d) Relación con el contexto: Duhm la negaba, y lo siguen muchos partidarios de la interpretación individual del Siervo. En cambio, quienes interpretan el Siervo como una figura colectiva (el pueblo, etc.), defienden su relación con el contexto. Desde un punto de vista literario, en contra de Duhm, hay que reconocer la estrecha relación de los cantos con el contexto.

[19] La lectura dramática de textos proféticos también ha sido propuesta para Miqueas por Utzschneider y para Sofonías por House.

[20] La bibliografía sobre los cantos es inmensa. En castellano, sobre Is 53: Carra y otros, *El Siervo doliente*. Sobre el conjunto indico algunos de los últimos títulos: Berges, «The literary construction» (2010); Dell, «The suffering servant» (2010); Hägglund, *Isaiah 53* (2008); Janowski-Stuhlmacher, *The Suffering Servant* (2004); Knohl, «The Suffering Servant» (2009); Gignilliat, «Who is Isaiah's servant?» (2008); Schipper (2011).

[21] Una crítica radical a la teoría de Duhm en Mettinger, «Die Ebed-Jahwe-Lieder» y en su obra posterior, *A Farewell to the Servant Songs*.

e) Identidad del siervo: ha sido el punto más debatido. Podemos distinguir:

Interpretación colectiva I: el pueblo. Se aduce a favor el hecho de que en catorce ocasiones el término «siervo» se aplica a Israel/ Jacob. En contra: a) el Siervo tiene rasgos muy personales; b) a veces se contrapone el Siervo al pueblo (49,5-6; 53,8); c) las virtudes del Siervo no cuadran con la imagen de Israel.

Interpretación colectiva II: un grupo. Las dificultades de la teoría anterior desaparecen en parte si admitimos que el Siervo representa a un grupo: algunos lo identifican con los discípulos del Deuteroisaías, otros con los judíos que vuelven del destierro y encuentran la oposición y el desprecio de quienes permanecieron en Judá[22].

Interpretación individual: se presta a infinidad de hipótesis (el Siervo sería Moisés, Jeremías, Ezequías, Deuteroisaías... incluso el impío Manasés ha sido propuesto).

Interpretación mixta: el Siervo es el rey (individuo), que encarna al pueblo (colectividad).

Interpretación plural: según Bonnard, los cantos reflejan diversos puntos de vista, no hablan de un siervo sino de varios (Israel, un grupo selecto, el profeta, Ciro).

Interpretación mesiánica: aplica todos los cantos a Jesús. Se basa en que Mt 12,18-21 aplica a Jesús el primer canto y Hch 8,32ss. le aplica el cuarto; véase también Mt 8,17; Lc 22,37; 1 Pe 2,22.24. Pero conviene tener en cuenta lo siguientes datos: 1) parece que Jesús no vio reflejada su misión en los tres primeros cantos, sino en otros textos (43,4; 44,26; 50,10; 59,21; 61,1-3); 2) el mismo Jesús aplicó a sus discípulos ideas del segundo y tercer cantos (cf. Mt 5,14.16.39 comparándolos con Is 49,3.6); 3) la iglesia primitiva aplicó algunos cantos a Jesús, pero también admitió la interpretación colectiva (Lc 1,54) y la aplicación a los discípulos; 4) por tanto, la interpretación mesiánica debe ir acompañada de la eclesial; 5) tampoco debemos exagerar la importancia de estos cuatro cantos ni situarlos al mismo nivel; otros textos, como 61,1-3, adquieren más relieve en el NT.

[22] Es una teoría basada en la lectura sociológica de los textos. La defiende, por ejemplo, la reciente monografía de Hägglund, *Isaiah 53*; el autor ignora que la idea ya había sido propuesta, con diversos matices, por P. R. Davies (1992), Abma (1997), Kustár (2002).

21

La profecía posexílica [1]

A partir de finales del siglo VI y hasta el IV-III a.C. asistimos a uno de los fenómenos más curiosos de la historia de la profecía. Por una parte, se advierte que va decayendo lentamente, hasta desaparecer. Por otra, la actividad literaria en relación con los antiguos profetas y su mensaje es enorme, dando como fruto la formación de los libros proféticos actuales. En este capítulo ofrezco algunos datos sobre la historia de estos siglos, limitándome a los más importantes para entender los textos proféticos.

1. La época de la restauración

Los datos que poseemos sobre ella son escasos y podemos sintetizarlos del modo siguiente:

1.1. El edicto de Ciro (538 a.C.)

Se ha conservado en dos versiones. La de Esd 1,2-4 insiste en la construcción del templo, del que se habla en tres ocasiones, al comienzo, en me-

[1] *Historia del imperio persa y de la comunidad judía en estos años:* ALBERTZ, *Israele in esilio*, pp. 127-146 (aunque él prefiere considerar los años 538-520 como parte de la época del exilio); J. L. BERQUIST, *Judaism in Persia's Shadow: A social and historical approach*, Fortress, Minneapolis 1995; GERSTENBERGER, *Israel in der Perserzeit*; L. L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, T & T Clark, Londres 2004; J. KESSLER, *The Book of Haggai*, pp. 59-96; O. LIPSCHITS y otros (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Eisenbrauns, Winona Lake 2007.

Sobre el profetismo en la época persa: ACKROYD, *Exile and Restoration*; BLENKINSOPP, *A History*; EDELMAN-BEN ZVI (eds.), *The Production...*; FLOYD-HAAK, *Prophets...*; GERSTENBERGER, *Israel...*, pp. 156-171 y 213-271; HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*; MASON, «The prophets»; PLÖGER, *Theokratie*.

dio y al final del decreto. Esta versión no parece auténtica: es difícil que Ciro atribuyese a Yahvé su dominio sobre todos los reinos de la tierra; y absolutamente fantasioso que los súbditos del imperio proporcionasen a los judíos plata, oro, hacienda y ganado para la reconstrucción del templo.

La versión de 2 Cr 36,23 es más breve y más modesta: «Ciro, rey de Persia, decreta: Yahvé, Dios del cielo, me ha entregado todos los reinos de la tierra y me ha encargado construirle un templo en Jerusalén de Judá. Todos lo de ese pueblo que viven entre nosotros pueden volver. Y que el Señor, su Dios, esté con ellos».

Albertz considera más histórica la versión aramea de Esd 6,3-5: «El año primero de su reinado, el rey Ciro decretó a propósito del templo de Jerusalén: Constrúyase un templo donde ofrecer sacrificios y echen sus cimientos. Su altura será de treinta metros y su ancho de otros treinta. Tendrá tres hileras de bloques de piedra y una hilera de madera nueva. Los gastos correrán a cargo de la corona. Además, los objetos de oro y plata de la casa de Dios, que Nabucodonosor trasladó del templo de Jerusalén al de Babilonia, serán devueltos al templo de Jerusalén para que ocupen su puesto en la casa de Dios».

1.2. Nombramiento y misión de Sesbasar

Según Esd 5,14-16, a este decreto siguió otra decisión de Ciro: nombró sátrapa al príncipe judío Sesbasar, le entregó los tesoros del templo de Jerusalén que había robado Nabucodonosor y le encomendó la misión de reconstruir el templo. A Sesbasar se unieron «todos los que se sintieron movidos por Dios: cabezas de familia de Judá y Benjamín, sacerdotes y levitas» (Esd 1,5). Llegaron a Jerusalén y echaron los cimientos del templo (Esd 5,16).

Hasta aquí, los datos que encontramos en el libro de Esdras. Sin embargo, la experiencia de los desterrados fue mucho más dura: encontraron ciudades en ruinas, campos abandonados o en manos de otras familias, murallas derruidas, el templo incendiado. No sabemos qué le ocurrió a este grupo de personas. Aunque se dice que echaron los cimientos del templo, la predicación de Ageo sugiere que entre ellas cundió el desánimo y se limitaron a preocuparse de las viviendas y los campos, olvidando la reconstrucción del templo y las ilusiones de independencia.

1.3. La vuelta capitaneada por Zorobabel y Josué

Unos años después, no sabemos cuántos, se pone en marcha desde Babilonia un grupo mucho más numeroso, capitaneado por Zorobabel, Josué, Nehemías, Serayas, Reelayas, Mardoqueo, Bilsán, Mispar, Bigvay, Rejún y Baná (Esd 2,64-67).

1.4. Comienzo de la reconstrucción del templo e interrupción de las obras

Este grupo también parece interesado en la reconstrucción del templo. «Cuando llegaron al templo de Jerusalén, algunos cabezas de familia hicieron donativos para que se reconstruyese en su mismo sitio. De acuerdo con sus posibilidades, entregaron al fondo del culto sesenta y un mil dracmas de oro, cinco mil minas de plata y cien túnicas sacerdotales (Esd 2,68-69)». Pero estas palabras demuestran que no tienen ayuda económica de los persas; quizá por eso tardan dos años en comenzar las obras (Esd 3,8). Cuando terminan de echar los cimientos celebran una fiesta, pero las tareas se ven interrumpidas por las denuncias de los adversarios de Judá y Benjamín (Esd 4,24).

1.5. Reanudación de las obras y finalización (515-520 a.C.)

El segundo año de Darío (520 a.C.), «el profeta Ageo y el profeta Zacarías, hijo de Idó, comenzaron a profetizar a los judíos de Judá y Jerusalén como legados en nombre del Dios de Israel. Zorobabel, hijo de Sealtiel, y Josué, hijo de Yosadac, se pusieron a reconstruir el templo de Jerusalén, acompañados y alentados por los profetas de Dios» (Esd 5,1). A pesar de la oposición de los adversarios, el rey Darío permite continuar las obras, que se terminan cinco años más tarde (Esd 5,15-17).

1.6. La situación en el imperio persa

El año 529, al morir el rey Ciro, le sucedió en el trono de Persia su hijo Cambises, tirano cruel, caprichoso y enfermo, que se ganó la antipatía del pueblo y de los dirigentes. De este modo se produjo, en julio del 522, una rebelión capitaneada por el mago Gaumata, que se hizo pasar por Bardia, hermano menor de Cambises, asesinado poco antes por el rey. Cambises murió, probablemente asesinado, y le sucedió Darío I. Fueron años turbulentos, pero el nuevo rey reprimió brutalmente las revueltas, hasta que el 520 restauró la paz en todo el imperio. En este ambiente de guerra internacional se comprende que Ageo espere una intervención de Dios que haga temblar a las naciones (2,7), destruya el poder de los reinos paganos (2,21s.) y libere definitivamente a Judá.

1.7. Influjo de estos hechos en la profecía

Los datos anteriores demuestran que la vuelta a la patria y la reconstrucción del templo no pudieron llevarse a cabo sin el permiso y la colaboración del imperio persa. Eso dará paso, según piensan muchos, a la aparición de

dos tendencias entre los judíos: una de corte realista, que acepta al imperio y se va haciendo cada vez más con el poder político, económico y religioso; otra en desacuerdo con la postura anterior, que le resulta carente de utopía. Esta segunda la forman personas y grupos sin especial poder económico y social; sus esperanzas pueden ser utópicas, pero moderadas (como quienes esperan una simple restauración de la dinastía davídica), mientras que otras veces llevan a las formulaciones apocalípticas más radicales.

2. Un siglo más tarde: Esdras y Nehemías

De lo ocurrido después del 515 no sabemos nada. Si queremos pisar un terreno firme debemos avanzar hasta el 445, cuando llega a Jerusalén Nehemías, que termina de reconstruir las murallas y lleva a cabo una reforma social, corroborada más tarde por la reforma religiosa de Esdras, en el 428[2]. Los problemas cronológicos son tan complejos, igual que las relaciones entre Esdras (jefe religioso) y Nehemías (gobernador político), que es preferible no perderse en ellos y centrarse en algunos aspectos esenciales de su obra.

2.1. La reconstrucción de Jerusalén (Neh 2–4; 7; 11)

Para quienes pertenecemos a una cultura urbana, nos parece incomprensible que una ciudad permanezca abandonada durante décadas. Pero los judíos del siglo VI residentes en Judá son campesinos. La ciudad incendiada no les atrae. Por eso, cuando Nehemías llega a Jerusalén, la encuentra en un estado lamentable: «Me levanté de noche con unos pocos hombres, sin decir a nadie lo que mi Dios me había inspirado hacer en Jerusalén. Solo llevaba la cabalgadura que yo montaba. Salí de noche por la puerta del Valle, dirigiéndome a la Fuente del Dragón y a la puerta de la Basura; comprobé que las murallas de Jerusalén estaban en ruinas y las puertas consumidas por el fuego. Continué por la puerta de la Fuente y el estanque real. Como allí no había sitio para la cabalgadura, subí por el torrente, todavía de noche, y seguí inspeccionando la muralla. Volví a entrar por la puerta del Valle y regresé a casa» (Neh 2,12-15). El gobernador consigue interesar a la gente en la tarea de reconstrucción de las puertas y las murallas, a pesar de la oposición de los pueblos vecinos, que los acusan ante el emperador de prepara nuevas revueltas.

[2] La fecha de la actividad de Esdras es muy discutida. Según Esd 7,7 comienza el año 7 de Artajerjes. Pero caben dos posibilidades: a) si se trata de Artajerjes I, sería el 458; b) si se trata de Artajerjes II, sería el 398. Para complicar más las cosas, algunos autores cambian el año 7 de Artajerjes por el año 37. De acuerdo con esto, la misión de Esdras habría tenido lugar el 428.

Sin embargo, después de tanto trabajo, «la ciudad era espaciosa y grande, pero los habitantes escasos y no se construían casas» (Neh 7,4). Hubo que obligar a la gente por sorteo a residir en Jerusalén: uno de cada diez. Y comenta Nehemías: «La gente colmó de bendiciones a todos los que se ofrecieron voluntariamente a residir en Jerusalén» (Neh 11,2). ¡Un gran sacrificio! Pero dio sus frutos en los siglos siguientes, cuando la capital se convirtió en una hermosa ciudad, con el templo más esplendoroso de todo el imperio romano.

2.2. La proclamación de la Ley (Neh 8)

Esta misión estrictamente religiosa corresponde a Esdras, «escriba de la Ley del Dios del cielo». A mediados de septiembre (el día 1 del mes siete, en el cómputo bíblico), en la puerta del Agua, el pueblo le pide a Esdras que traiga «el Libro de la Ley de Moisés». Él lo lee ante hombres, mujeres y todos los que tenían uso de razón, «desde el amanecer hasta el mediodía». Pero hay un problema: el texto que lee Esdras está en hebreo; y la gente solo habla arameo. Por eso, trece levitas (se dan sus nombres) «leían el Libro de la Ley de Dios traduciéndolo y explicándolo para que se entendiese la lectura» (Neh 8,8).

Tenemos, pues, dos tradiciones sobre esa ceremonia: una que presenta a Esdras como único lector; otra que habla de trece levitas lectores-traductores-comentaristas. En principio, podría haberse dado una primera lectura de Esdras, en hebreo, y luego la lectura y traducción en grupos pequeños. ¿Qué se leyó ese día? Imposible saberlo. Pero no pudo ser todo el Pentateuco por dos motivos: a) es imposible leerlo, y mucho menos leerlo, traducirlo y comentarlo, en una mañana; b) en Neh 8,18 se dice que durante los siete días que duró la fiesta de las Chozas, «todos los días, del primero al último, Esdras leyó [a la asamblea] el Libro de la ley de Dios».

2.3. Ceremonia de expiación y compromisos (Neh 9–10)

Pocos días más tarde, a comienzos de octubre (el veinticuatro del mes siete), tiene lugar una gran ceremonia de expiación. El relato comienza con unas palabras muy significativas: «La raza de Israel se separó de todos los extranjeros, y puestos en pie confesaron sus pecados...» (Neh 9,2). La «raza santa» no tolera a los impuros, mucho menos a la hora de ponerse en contacto con Dios. El tema tendrá más graves repercusiones, como veremos.

La ceremonia, un ayuno —cubiertos de saco y ceniza— acompañado de la confesión de los pecados y de una larga oración de Esdras, termina en un pacto puesto por escrito y sellado por autoridades, levitas y sacerdotes, cuyos nombres se indican. Los compromisos concretos se encuentran en Neh

10,30-40. Conviene recordar los cuatro primeros: 1) proceder según la Ley de Moisés. 2) No dar nuestras hijas a extranjeros y no casar a nuestros hijos con extranjeras. 3) No comprar en sábado o día de fiesta las mercancías, especialmente el trigo, que los extranjeros traen y venden en sábado. 4) Renunciar cada siete años a la cosecha y a cualquier clase de deudas.

El primer compromiso es de tipo general, pero tendrá enormes repercusiones. Por observar la Ley de Moisés se llegará incluso al martirio en tiempos posteriores. Vuelve a aparecer el tema de los matrimonios mixtos, concediéndole un puesto de relieve, y la observancia del sábado, que marcará la espiritualidad judía posterior (véase las medidas de Neh 13,15-22). El cuarto compromiso nos recuerda la profunda preocupación social que siempre caracterizó al pueblo judíos en su conjunto (una documento espléndido lo tenemos en Neh 5, cuya lectura aconsejo).

2.4. Los matrimonios mixtos (Esd 9–10; Neh 13,23-30)

Por las enormes repercusiones del tema, volvemos sobre él. Según la tradición bíblica, los judíos nunca tuvieron reparo en casarse con extranjeras. Basta el ejemplo de Moisés, que tuvo dos mujeres: una madianita, otra cusita; ninguna israelita. Sin embargo, la religión judía, a medida que se impuso la fe en un solo Dios, cada vez se sintió más amenazada por los pueblos vecinos con sus creencias en multitud de dioses. Por otra parte, la teología deuteronómica y deuteronomista había presentado la idolatría como el mayor pecado. Para muchos, la mejor forma de no caer en ella era no tener contacto con idólatras y, desde luego, no casarse con ellos o ellas.

Como proyecto de futuro sería comprensible. Pero la reforma de Esdras y Nehemías da un paso más: se presenta con efecto retroactivo, imponiendo la disolución de los matrimonios mixtos. Es interesante advertir los distintos motivos que se aducen: a Esdras, el religioso, le preocupa sobre todo que «la raza santa se ha mezclado con pueblos paganos» (Esd 9,2); a Nehemías, el gobernador, le preocupa la cuestión cultural: «Por entonces advertí también que algunos judíos se habían casado con mujeres asdoditas, amonitas y moabitas. La mitad de sus hijos hablaban asdodeo u otras lenguas extranjeras, pero no sabían hablar hebreo» (Neh 13,23-24). Por uno u otro motivo, la disolución de los matrimonios mixtos se impuso.

3. La conquista de Alejandro Magno (332 a.C.)

La conquista de Palestina por Alejandro Magno, ocurrida después de la batalla de Isos, no era un fin en sí misma; solo pretendía asegurarse de posibles ataques provenientes del sur o del Mediterráneo, que podrían entorpecer su gran campaña contra el imperio persa, gobernado entonces por

Darío III. Esta conquista condicionó la historia de Israel durante los siglos siguientes y tuvo grandes repercusiones de tipo político, religioso y cultural. Sin embargo, para la historia de la profecía, el único hecho que parece haber influido es el del paso victorioso de Alejandro camino de Egipto, que habría provocado según algunos, como reacción, el oráculo de Zac 9,9-10 sobre el rey victorioso y humilde.

4. El profetismo en los últimos siglos

Si exceptuamos los casos de Ageo y Zacarías, que ofrecen fechas muy exactas sobre su intervención, los abundantes textos proféticos de esta época proceden de autores anónimos imposibles de datar con certeza. Por citar un solo ejemplo, Is 56–66 (Tritoisaías) es datado por muchos a finales del siglo VI, por otros en el V, y Steck sitúa la redacción final en el año 301 a.C., como reacción a la invasión de Judá y Jerusalén por parte de Tolomeo I. Con todas las incertidumbres, divido el estudio de estos siglos en dos capítulos.

El 22, sobre la época de la restauración, incluye Ageo, Zacarías y Tritoisaías. Puede extrañar que trate Is 56–66 en este contexto, pero, aunque estos capítulos fuesen más tardíos, resulta interesante leerlos en relación con Ageo y Zacarías para ver las distintas perspectivas de los tres.

El 23 abarca todos los otros «libros» proféticos y colecciones anónimas: Joel, Jonás, Zac 9–14, Malaquías, Is 24–27.

Ya que en los textos proféticos de estos siglos se encuentran frecuentes invectivas contra otros grupos de judíos (no de paganos), la lectura sociológica ha adquirido bastante fuerza, con el deseo de identificar esos diversos grupos. Por desgracia, las opiniones difieren grandemente.

> Plöger (1959) sugiere un conflicto entre el *establishment* teocrático y un movimiento apocalíptico en Is 24–27 y en partes de Joel, Daniel y Zac 9–14. Los miembros del segundo grupo, aunque eran probablemente parte de la teocracia, consideraban el restablecimiento de la sociedad yahvista bajo Esdras y Nehemías, limitada a Judá y Benjamín, un compromiso carente de esperanza escatológica. Este conflicto con los líderes teocráticos fue el que llevó a la larga al cisma entre los saduceos y los hasidim en tiempos de las Macabeos.
>
> Morton Smith (1971)[3] habla de tres partidos principales en la época posexílica: 1) los descendientes de los que permanecieron en el país después de la conquista babilónica; este grupo, que los relatos de la época llaman *'am ha'arets*, daba culto a Yahvé y a otros dioses; 2) un primer grupo de los que volvieron del destierro, cuyo jefe era Zorobabel; eran miembros de la antigua aristocracia e insistían en dar culto solamente a Yahvé; 3) un grupo de sacerdotes exiliados que volvieron a Jerusalén bajo el mando de Josué; algunos de estos se

[3] M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Columbia Univ. Press, Nueva York 1971.

adhirieron al grupo de «solo Yahvé» mientras otros eran sincretistas. Los dos últimos grupos llegaron a un acuerdo para considerar a Zorobabel jefe político y a Josué jefe en el terreno cultual.

Hanson (1975) habla del enfrentamiento en un grupo teocrático (representado por Ageo y Zacarías), que detenta el poder político y religioso, y un grupo de visionarios (sucesores del Deutero-Isaías y levitas desposeídos de sus funciones). Su teoría, interesante a primera vista, no resiste un examen serio, y ha sido muy criticada[4].

Berquist (1995) distingue entre grupos institucionales (del que forman parte los gobernadores con su burocracia y leyes, y los sacerdotes con el templo y la religión) y grupos disidentes (que producen visiones apocalípticas y literatura de oposición de diverso tipo, sapiencial y narrativa).

Albertz (2003) distingue tres grupos: 1) nacionalistas religiosos, que esperan la restauración de la dinastía davídica (Ageo y Zacarías); 2) reformadores sacerdotales (como Josué); 3) líderes laicos descendientes de los Safánidas que habían permanecido en Judá durante el exilio y fomentaban las reformas deuteronómicas. Los grupos 2 y 3 se aliaron para ofrecer garantías a los persas.

Tiemeyer[5] (2006) pretende demostrar que todos los grupos atacados por los profetas posexílicos pueden identificarse con los sacerdotes.

Las opiniones podrían multiplicarse y las tendremos en cuenta en la medida de lo posible.

[4] Por ejemplo por R. P. CARROLL, «Twilight»; MASON, «The Prophets of the Restoration», esp. 138-146. Últimamente, J. KESSLER, *The Book of Haggai*... pp. 14-17.

[5] TIEMEYER, *Priestly Rites and Prophetic Rage.*

22

Los años de la restauración: Ageo, Zacarías, Tritoisaías (Is 56–66) [1]

En este momento histórico hay dos profetas conocidos por su nombre, Ageo y Zacarías, y quizá el grupo conocido como Tercer Isaías (Is 56–66). Es el único momento de la historia del profetismo en que coinciden en el mismo lugar, Jerusalén, dos o más profetas verdaderos, sin que su mensaje y punto de vista coincida por completo. No habría sido muy raro que uno de ellos terminase siendo considerado falso profeta. Sin embargo, no ocurrió así, y los tres están en el canon.

Este hecho resulta tan extraño que Hanson propuso la teoría de que la profecía de esta época muestra una clara división. Por una parte estarían Ageo y Zacarías; por otra, un grupo visionario, representado por los sucesores del Segundo Isaías y por los levitas desposeídos de sus funciones. En concreto, Ageo y Zacarías representarían al sacerdocio sadoquita, que controla el culto oficial, domina la política y pacta con el imperio persa; es un grupo realista, antiescatológico, dispuesto a hacer valer siempre sus privilegios. Frente a é1, los discípulos de Deuteroisaías representan una mentalidad más «democrática», con un sacerdocio que se extiende a todos los fieles; abierto a los extranjeros, pero sin ganas de compromisos con el imperio persa; sobre todo, un grupo claramente escatológico, que espera y ansía la irrupción de Dios.

Aunque la teoría de Hanson ha recibido bastantes críticas, resulta indiscutible que en esos textos proféticos encontramos puntos de vista muy distintos.

[1] Ackroyd, *Exile and Restoration*; Ausín Olmos, «Optimismo»; Blenkinsopp, «The Social Roles»; Floyd, «The production»; Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*.

1. Ageo [2]

1.1. Época

Aunque el libro carece de título propiamente dicho (1,1 es la introducción al primer oráculo), la época del profeta queda perfectamente delimitada a lo largo de la obra. Su actividad se extiende desde el día primero del mes sexto del año segundo de Darío I hasta el veinticuatro del mes noveno. En nuestro cómputo, estas fechas se interpretan habitualmente como desde el 27 de agosto al 18 de diciembre del 520 [3]. Es posible, como piensan algunos autores, que la actividad de Ageo se extendiese a los períodos inmediatamente anterior y posterior.

Poco sabemos de Ageo. Algunos, basándose en 2,3, dan por supuesto que en el 521/520 era de edad avanzada. Pero no es seguro. Tampoco sabemos si nació en Palestina o si volvió de Babilonia con los desterrados. En cuanto a la sugerencia de que era sacerdote, parece descartada por la consulta que les hace en 2,10-14.

1.2. La obra: contenido y estructura

No concuerdan los autores al decidir si el libro contiene cuatro o cinco oráculos. Todo depende de que se interprete 2,10-19 como unidad o como dos fragmentos independientes (2,10-14; 2,15-19).

a) 1,1-15a. El día 1 del mes sexto (27 de agosto de 520 a.C.), el profeta se dirige a Zorobabel, gobernador de Judá, y a Josué, sumo sacerdote, animándoles a reconstruir el templo. Dos argumentos justifican su exigencia: es indigno que el templo se halle en ruinas mientras la gente tiene una casa donde vivir; mientras el templo esté en ruinas, la tierra no dará sus frutos. Al llamamiento del profeta responden las autoridades y el pueblo y comienza la reconstrucción.

[2] *Bibliografía:* THOMPSON, *Haggai: a Bibliography* (1995).

Historia de la investigación: BODA, *Haggai & Zechariah research* (2003); ÍD., «Majoring on the Minors» (2003). Muy importante también el estudio de J. Kessler citado más abajo.

Comentarios: BODA, 2004; MEADOWCROFT, 2006; MEYERS-MEYERS, (AB) 1987; REDDIT, (NCBC) 1995; REVENTLOW, (ATD) 1993 [trad. it.]; RUDOLPH, (KAT) 1970; VERHOEF, (NICOT) 1987; WOLFF (BK) 1986.

Estudios: BAUER, *Zeit des Zweiten Tempels*; BEUKEN, *Haggai-Sacharja 1–8*; HALLASCHKA, *Haggai und Sacharja 1–8*; KESSLER, *The Book of Haggai*.

[3] Bickerman, sin embargo, cree que se trata del año 521, ya que si Darío restableció la paz en el imperio durante el año 520, no es lógico que el profeta esperase a fines de ese mismo año una convulsión internacional (E. BICKERMAN, «La seconde année de Darius«, *RB* 88 (1981) 23-28). J. KESSLER, *The Book of Haggai*..., pp. 80-85, trata detenidamente el tema y acepta que la actividad de Ageo tuvo lugar entre septiembre y diciembre del 520 a.C.

Dos problemas principales plantean estos versículos. Primero: ¿pertenece 15a a esta sección, como fecha del comienzo del trabajo, o es preferible relacionar este dato con el oráculo contenido en 2,15-19? La mayoría de los comentaristas se inclina por lo segundo, pero otros defienden que 15a cierra la sección que comienza en 1,1.

El segundo problema se refiere a los duplicados. Los versos 5-6 parecen paralelos de 7.9-11. A veces se suprime el v. 7 (o solo 7b), a veces se traslada el v. 8 (o 7-8) después del 11. Eissfeldt, para explicar esta duplicación, piensa que existieron dos colecciones de Ageo: un memorial suyo (que se encontraría en 1-6.8) y una colección de oráculos (en 7.9-11). Pero su hipótesis no ha sido bien acogida entre los comentaristas. En realidad, el aparente duplicado puede deberse al estilo oratorio.

b) 1,15b–2,9. Casi un mes después de comenzada la reconstrucción (el 21 del mes séptimo), Ageo vuelve a dirigirse a los mismos personajes. Aunque el templo que levantan parezca insignificante en comparación con el antiguo, Dios provocará una conmoción universal que hará confluir hacia él las riquezas de todas las naciones. La sección no presenta especiales dificultades. A lo sumo, podemos considerar glosa la referencia al éxodo en 5a, que falta en los LXX.

c) 2,10-19. El día 24 del mes noveno (a los tres meses exactos de comenzarse la reconstrucción, si aceptamos que esta fecha es la indicada en 1,15a), Ageo hace una extraña consulta a los sacerdotes. Al final afirma que todas las obras que ofrece a Dios este pueblo se hallan contaminadas (10-14). Inmediatamente después recuerda que la situación agrícola era desastrosa antes de comenzar la reconstrucción, pero promete que en el futuro cambiará por completo (15-19).

Esta sección plantea diversos problemas: relación entre los versos 10-14 y 15-19; sentido de 10-14; datación de 15-19. Todos ellos se condicionan mutuamente.

La relación entre los vv. 10-14 y 15-19 parece clara a primera vista. El editor del libro ha colocado ambos oráculos en la misma fecha, y el paso del primero al segundo se realiza de forma muy suave, con un simple «ahora bien». Contra la unión de ambos oráculos puede objetarse la temática aparentemente tan distinta; además, resulta raro que Ageo prometa la bendición agrícola tres meses después de comenzadas las obras. De todos modos, podemos considerar los vv. 10-19 como unidad que abarca acusación y promesa, referidas ambas a los judíos, y fechada el 24 del mes noveno.

Otros autores, la mayoría, piensan que los versos 10-14 no se refieren a los judíos, sino al deseo de los samaritanos de colaborar en la reconstrucción del templo. De acuerdo con esto, la mayoría de los autores considera 10-14 como un oráculo independiente de 15-19.

En cuanto a la datación de los versos 15-19, casi todos los comentaristas piensan que la fecha exacta no es la que indica 2,10, sino la de 1,15a (el 24 del mes sexto). En consecuencia, trasladan estos versos después de 1,15a. La promesa de bendición habría tenido lugar el mismo día en el que comenzó la reconstrucción. Esta explicación es bastante probable, pero no la única posible.

Bastantes autores consideran añadidos los versos 17-18 o parte de ellos (especialmente 18b, que plantea serias dificultades cronológicas). Aunque el v. 17 inspira claramente en Am 4,9, podemos considerarlo original.

d) 2,20-23. El mismo día 24 del mes noveno Ageo recibe un segundo oráculo del Señor dirigido a Zorobabel. Con palabras semejantes a las de 2,6-7 anuncia una conmoción de cielo y tierra; los reinos paganos quedarán destruidos, mientras a Zorobabel se le promete la dignidad regia.

Estructura[4]. Prescindiendo de la división en oráculos, el libro presenta una estructura muy bien pensada, con dos bloques de temas que se repiten, como indica Chary:

	I	*II*
Crítica al pueblo	1,1-5	2,10-14
Descripción de la miseria	1,6-11	2,15-17
Vuelve la bendición	1,12-14	2,18-19
Oráculo mesiánico	2,2-9	2,20-23

Parece muy probable que la redacción final no sea de Ageo, sino de sus discípulos, ya que habla del profeta en tercera persona[5]. Pero no podemos excluir que el mismo profeta lo redactase de esa forma. Rudolph piensa que el librito es una apología de Ageo en contra de Zacarías. Ya que ambos intervinieron en la reconstrucción del templo, podía discutirse quién de los dos tuvo la iniciativa. Los discípulos, al indicar tan exactamente las fechas, pretenden demostrar que Ageo comenzó su actividad dos meses antes que Zacarías (cf. Zac 1,1). No sabemos hasta qué punto se ha inventado Rudolp un conflicto inexistente. Zacarías no dedicó tanta atención al templo. Y el libro de Esdras (5,1; 6,14) habla de ambos profetas sin dejar entrever la menor rivalidad entre ellos.

[4] Sobre el tema ha vuelto últimamente ASSIS, «Haggai».

[5] Una cuestión discutida es cuando tuvo lugar la edición final de la obra de Ageo. Algunos la han puesto en el siglo IV a.C., contemporánea de Crónicas. J. KESSLER, *The Book of Haggai*, pp. 39-57 expone detenidamente el tema y se inclina por finales del siglo VI a.C.

1.3. Mensaje

La predicación de Ageo gira en torno a dos temas: el templo y el futuro político. El primero es el más importante, ya que de su reconstrucción depende el que Dios intervenga en el mundo de manera definitiva.

La reconstrucción del templo

En el año 521 o 520 el templo estaba en ruinas. Pero el pueblo y las autoridades políticas (Zorobabel) y religiosa (Josué) no parecían preocupados por el tema: pensaban que todavía no habían llegado el momento de reconstruirlo (1,2). Al parecer, había necesidades de tipo económico más urgente. De hecho, la situación económica, tal como la describe Ageo, era catastrófica debido a una fuerte sequía. «Sembráis mucho, cosecháis poco; coméis sin saciaros, bebéis sin embriagaros; os vestís sin abrigaros, y el asalariado echa en saco roto» (1,6). «El montón que calculabais pesar veinte pesaba diez; calculabais sacar cincuenta cubos del lagar y sacabais veinte» (2,16). «Viñas, higueras, granados y olivos no producían» (2,19). La diferencia entre Ageo y las autoridades es que mientras estas consideran la sequía una catástrofe natural, Ageo la ve causada por Dios, molesto porque su casa está en ruinas:

> Emprendéis mucho, resulta poco, metéis en casa y yo lo aviento; ¿por qué? Porque mi casa está en ruinas mientras vosotros disfrutáis cada uno de su casa. Por eso el cielo os rehúsa el rocío y la tierra os rehúsa la cosecha; porque he reclutado una sequía contra la tierra y los montes, contra el trigo, el vino, el aceite, contra los productos del campo, contra hombres y ganados, contra todas las labores vuestras (1,9-11).

Es posible que Ageo refleje la misma mentalidad que el poema ugarítico de Baal, donde este dios cananeo provoca la sequía mientras no tiene un palacio; en cuanto se lo construyen, envía la lluvia a la naturaleza. Por eso, la única forma de mejorar la situación económica es reconstruir el templo. Y basta poner los cimientos para que la situación cambie por completo. «A partir de ese día los bendigo» (2,19).

Sin embargo, Ageo no espera solo una mejora normal de las condiciones económicas por el fin de la sequía. Espera algo mucho mayor desde el punto de vista cultual y político. Cultualmente, un esplendor maravilloso del nuevo templo:

> Dentro de muy poco yo agitaré cielo y tierra, mares y continentes; haré temblar a todas las naciones y vendrás las riquezas de todos los pueblos y llenaré este templo de gloria (...). La gloria de este segundo templo será mayor que la del primero... En este sitio daré paz (Ag 2,6-9).

La predicación de Ageo sobre el templo nos permite verlo como un discípulo de los discípulos de Ezequiel. Un hombre práctico, que no se limita

a esbozar el papel del templo futuro, glorioso, sino que actúa con realismo y procura comenzar la tarea. En este sentido merece profundo respeto. Ante las críticas tan frecuentes que ha sufrido este profeta[6] conviene recordar la defensa que de él hace von Rad: «El templo era el lugar en que Yahvé hablaba a Israel, donde le perdonaba sus pecados y en el que se hacía presente. La actitud que se adoptase ante el templo reflejaba la actitud que se adoptaba en favor o en contra de Yahvé. Pero la gente se desinteresaba bastante de este lugar; a causa de su miseria económica iban retrasando la reconstrucción, «pues no era tiempo todavía» de llevarla a cabo (Ag 1,2). Ageo da la vuelta a esta jerarquía de valores: Israel no será Israel si no busca ante todo el reino de Dios; lo demás, la bendición de Yahvé, le será concedido luego (1,2-11; 2,14-19). En el fondo, no está pidiendo ni diciendo nada distinto de Isaías cuando exigía la fe durante la guerra siro-efraimita»[7].

El futuro político

Este tema solo lo trata Ageo en los versos finales dirigidos a Zorobabel, gobernador de Judá:

> Haré temblar cielo y tierra, volcaré los tronos reales,
> destruiré el poder de los reinos paganos, volcaré carros y aurigas,
> caballos y jinetes morirán a manos de sus camaradas.
> Aquel día te tomaré, Zorobabel, hijo de Sealtiel, siervo mío, oráculo de Señor,
> te haré mi sello porque te he elegido, oráculo del Señor de los ejércitos
> (Ag 2,21-23).

El oráculo, fechado a finales del año 521 o del 520, desarrolla dos temas muy relacionados entre sí: como si se tratase de un nuevo milagro del Mar de las Cañas, Dios destruye los carros y caballos de los reinos paganos, a lo que sigue la elevación de Zorobabel a una nueva dignidad.

Este texto plantea dos problemas muy relacionados entre ellos: 1) ¿se refiere la destrucción de los reinos paganos a la desaparición del imperio persa y a la independencia de Judá? 2) ¿se concibe a Zorobabel como un rey independiente?

A favor de la desaparición del imperio persa estarían las tremendas convulsiones que sufrió en los dos años anteriores a la predicación de Ageo. El año 522 murió Cambises, probablemente asesinado, y le sucedió Darío I,

[6] J. KESSLER las resume en estos cuatro puntos: 1) pobreza de estilo literario y contenido teológico; 2) nacionalismo y exclusivismo; 3) limitarse a la reconstrucción del templo; 4) preocupación por la ley, el ritual y las ceremonias, excluyendo cualquier interés espiritual o ético. Véase el interesante recorrido de las opiniones a propósito del profeta desde el siglo XIX hasta 2002 en *The Book of Haggai...*, pp. 2-22.

[7] VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, II, 353.

que debió enfrentarse a rebeliones en todas partes del imperio, como reconoce la inscripción de Behistun: se rebelaron los persas, los elamitas, los babilonios, los medos, los sagartidios y los margianos, a veces en distintas ocasiones y con distintos jefes. Sin embargo, Darío reprimió brutalmente las revueltas y el 520 restauró la paz en todo el imperio. Si Ageo tenía noticia de estas revueltas, podía esperar que el imperio persa acabara pronto; sobre todo si su actividad se sitúa, como afirma Bickerman, a finales del 521, no a finales del 520. De todos modos, resulta curioso que Ageo no afirme con claridad la desaparición del imperio persa ni la independencia de Judá.

La misma incertidumbre reina con respecto al segundo punto: el estatus de Zorobabel. Para comprender esta parte del texto hay que recordar lo profetizado años antes por Jeremías contra Jeconías, abuelo de Zorobabel: «¡Por mi vida!, Jeconías, hijo de Joaquín, rey de Judá, aunque fueras el sello de mi mano derecha, te arrancaría y te entregaría en poder de tus mortales enemigos» (Jr 22,24). Ahora, su nieto se convierte en sello de Dios; Dios lo mira con agrado: «te tomaré», «te haré mi sello», «te he elegido», «siervo mío». ¿Significa esto que Zorobabel será un monarca independiente? Las opiniones de los autores difieren mucho: unos lo ven como un restaurador de la dinastía davídica mientras otros lo consideran un simple gobernador de una pequeña provincia del imperio[8].

En cualquier caso, Ageo no subraya lo que Zorobabel hará por el pueblo, sino lo que Dios hace por Zorobabel. Podemos decir que repite, con palabras muy distintas, el núcleo de la profecía de Natán a David: «Yo te construiré un Casa, tu casa y tu reino permanecerán por siempre en mi presencia». Dios es fiel a su antigua promesa.

1.4. Ageo en el Nuevo Testamento

Las únicas referencias que encontramos son: Mt 28,20 a Ag 1,13 (presencia de Dios entre su pueblo); Mt 24,29; Lc 21,26 a Ag 2,6.21 (conmoción

[8] Limitándonos a autores de los últimos años, Pomykala, *The Davidic Dynasty*, no considera que el texto exprese esperanzas mesiánicas. En cambio, Mason, *The Books of Haggai*, mantiene que el texto expresa la esperanza de restauración de la dinastía davídica. Poco después, Rose, *Zemah and Zerubbabel*, afirma que la presentación de Zorobabel no es mesiánica ni regia. Kessler, *The Book of Haggai*, considera que el texto presenta a Zorobabel como un gobernador subalterno de una pequeña provincia dentro del imperio, pero que merece respeto y honor; estar sometidos a una potencia extranjera no es incompatible con el sometimiento a Dios; la promesa de Natán no ha muerto pero se adapta a las nuevas circunstancias del imperio persa: Zorobabel no es rey sino gobernador. Lo que pretende Ageo es animar a una comunidad desanimada, insistiéndole en que vida y su culto, incluyendo el templo y el gobernador, eran aceptables a Yahvé. Goswell, «The fate and future of Zerubbabel», piensa que Ageo no concede a Zorobabel identidad regia (no lo presenta como davida) ni mesiánica; la profecía se centra en el doble liderazgo de Zorobabel y Josué.

de los reinos y de la naturaleza dentro de una perspectiva escatológica). En este mismo contexto aparece más claramente citado Ag 2,6 en Heb 12,26. Esto demuestra que el NT solo recogió de Ageo lo que este profeta dejó sin concretar: la intervención escatológica de Dios, rechazando las concreciones (reconstrucción del templo y mesianismo de Zorobabel).

2. Zacarías (Zac 1–8)[9]

2.1. Persona y época

Zacarías aparece mencionado en Esd 5,1 y 6,14, junto con Ageo, como uno de los principales artífices de la reconstrucción del templo. Las fechas de su libro coinciden con este dato.

Poco sabemos de este profeta. En 1,1.7 se nos dice que era hijo de Baraquías y nieto de Idó. Sin embargo, en Esd 5,1; 6,14 se afirma que era hijo de Idó. Y Neh 12,16 también habla de un hijo de Idó llamado Zacarías. Resulta difícil saber qué tradición es la exacta[10].

En cuanto a su edad en el momento de la vocación, quienes lo identifican con el joven que aparece en 2,8 afirman que era un muchacho. Pero no hay motivo para tal identificación; el texto sugiere más bien lo contrario. Según Rudolph, el profeta no vivía ya cuando se consagró el templo (febrero del 515). Pero tampoco nos atreveríamos a asegurarlo. Lo único probable es que su actividad profética terminase en diciembre del 518.

Su actividad comienza pocos días antes de que termine la de Ageo y se prolonga hasta el 4 del mes noveno del año cuarto de Darío, es decir, hasta el 7 de diciembre del 518 a.C., o del 519 en el cómputo de Bickerman (véase 7,1). Abarca, pues, unos dos años.

[9] *Historia de la investigación:* BODA, *Haggai & Zechariah research* (2003); ÍD., «Majoring» (2003).

Introducción: CONRAD, *Zechariah* (OTG).

Comentarios: BODA, 2004; HANHART, (BK) 1998; MEYERS-MEYERS (AB) 1993; MITCHELL (ICC) 1912; REVENTLOW, (ATD) 1993.

Estudios: BAUER, *Zeit des Zweiten Tempels*; BEUKEN, *Haggai-Sacharja 1–8*; CURTIS, *Up the Steep*; HALLASCHKA, *Haggai und Sacharja 1–8*; HARTLE, «The Literary Unity»; KLINE, «The Structure»; MARINKOVIC, «Was wissen wir»; TIGCHELAAR; *Prophets of Old*.

[10] Para algunos autores, la designación «Zacarías hijo de Baraquías» es un error motivado por Is 8,2, donde se habla de un personaje del mismo nombre; el verdadero padre de Zacarías sería Idó. Otros, sin embargo, traducen *ben* en los dos textos de Esdras por «nieto», en vez de por «hijo», con lo cual resulta fácil poner de acuerdo todos los textos. En cualquier caso, la cuestión —al menos para nosotros— no es muy importante. Algo distinto es saber si debemos identificar al profeta Zacarías con el «Zacarías hijo de Idó» del que habla Neh 12,16. Muchos así lo hacen, y deducen de este dato el origen sacerdotal del profeta. Otros niegan que tal identificación sea válida.

2.2. Contenido de Zac 1–8

Igual que el de Ageo, carece de título. La presentación del profeta se hace en la introducción al primer oráculo (1,1-6), pronunciado en octubre-noviembre del 520 a.C. Se trata de una exhortación a la conversión, para que no les ocurra a sus contemporáneos lo mismo que a sus antepasados.

En 1,7 comienza la sección principal del libro, que abarca hasta 6,15. Está fechada el 15 de febrero de 519 a.C., y es posible que este dato sea válido para todo el bloque, no solo para la primera visión. Estos capítulos contienen actualmente ocho visiones y una serie de pequeños oráculos insertos entre ellas. Desde el punto de vista literario, las visiones siguen generalmente un esquema trimembre: a) descripción de lo visto; b) pregunta del profeta; c) respuesta del ángel intérprete. Este esquema puede repetirse dentro de una misma visión, adquirir tonalidades peculiares, pero es fundamentalmente válido.

Muchos comentaristas piensan que el número original de las visiones era siete. Es muy probable, ya que la estructura de 3,1-7 no corresponde a la de las restantes. Su contenido y la estrecha relación entre ellas lo trataremos al hablar del mensaje.

Esta sección experimentó añadidos posteriores, algunos de los cuales pueden proceder del mismo profeta. A la primera visión se añadió 1,17, muy relacionado con dicho tema; 2,10-17 es una exhortación a huir del norte, anunciando al mismo tiempo el castigo de los paganos y la salvación de Judá; probablemente hay que distinguir en estos vv. al menos dos oráculos (2,10-13; 2,14-17), aunque ambos podrían proceder de Zacarías.

Entre los añadidos tiene especial importancia 3,1-7, la visión de Josué, sumo sacerdote, a la que sigue un oráculo dirigido a este personaje (3,8-9) y una promesa de paz (3,10). Su estructura no es la misma que la de las siete visiones, y esto hace pensar que no pertenecía al ciclo originario. Pero pone de relieve la importancia cada vez mayor del sacerdocio en el período posexílico.

Dentro de la cuarta visión fueron insertados unos versículos (4,6ab-10a) que contienen dos oráculos dirigidos a Zorobabel, referentes ambos a la reconstrucción del templo. Estos vv. interrumpen sin duda la visión y se diferencian de ella por un estilo oracular; además, mientras la visión habla de Josué y Zorobabel, estos vv. solo piensan en el gobernador. Sin duda se trata de un añadido, y aunque puede proceder de Zacarías, no sabemos por qué ocuparon el puesto actual.

Por último, el ciclo de las visiones fue completado con una acción simbólica referente a la corona de Zorobabel (6,9-15). En conjunto, estas inserciones posteriores no han modificado el contenido de los capítulos. Las ideas capita-

les: catigo de los enemigos, gloria de Judá, gobierno de Josué y Zorobabel, quedan reforzadas. Pero la estructura inicial resulta más oscura y confusa.

La tercera sección (caps. 7–8) está formada por una serie de oráculos en aparente desorden. El punto de partida (7,1-3) es una consulta a los sacerdotes y profetas para ver si hay que seguir celebrando el día de luto y ayuno del mes quinto. La respuesta de Zacarías se encuentra en 8,18-19: no solo el ayuno del mes quinto, también los otros se cambiarán en gozo, alegría y festividad. Actualmente, entre la pregunta y la respuesta encontramos textos de carácter diverso:

7,4-7:	Crítica del ayuno, al estilo de Is 58,1-12.
7,8-14:	Partiendo de una exhortación a la justicia, justifica la catástrofe de Jerusalén y el destierro por los pecados de injusticia.
8,1-17:	Contiene una serie de promesas introducidas con la fórmula del mensajero (vv. 2.3.4.6.7.9.14). Básicamente se refieren a la prosperidad de Jerusalén.
8,20-23:	Contiene dos promesas encabezadas también por la fórmula del mensajero. Hablan de la peregrinación de los pueblos a Jerusalén para aplacar al Señor y visitarlo. Es notable la ausencia de nacionalismo político en estos oráculos. Las naciones no acuden para rendir homenaje a los judíos ni traerles riquezas. Lo único importante es el Señor.

A pesar del desorden de esta tercera sección, la mayoría de los oráculos procede de Zacarías. A veces se niega la autenticidad de 8,9-13 y de 8,20-23, pero sin que exista unanimidad entre los comentaristas. En cuanto al desorden, tiene cierta explicación. La consulta del ayuno (7,1-3) ha provocado la inserción de la crítica del mismo (7,4-7) y de la exhortación a la justicia con la condena de la injusticia (7,8-14). Al mismo tiempo, el castigo de Jerusalén ha arrastrado tras de sí el anuncio de su restauración en 8,1-17.

2.3. Mensaje

Presentaré su mensaje comparándolo con el de Ageo, para que se advierta mejor la peculiaridad de cada profeta. Los dos grandes temas que preocupaban a Ageo, la reconstrucción del templo y la restauración del estado, aparecen también en Zacarías, aunque invirtiendo su importancia. Mientras Ageo centra su atención en el primero y solo concede un breve apéndice al segundo, Zacarías hará lo contrario. Pero hay una serie de diferencias importantes.

La llamada a la conversión y la importancia de la ética

El mensaje de Zacarías comienza con una llamada a la conversión. Ageo decía que Dios estaba irritado con los judíos porque no reconstruían el

templo. Zacarías dice que Dios está irritado con los judíos porque no se convierten de su mala conducta y de sus malas acciones, porque no lo escuchan ni le hacen caso (1,4). Ageo se basa en la idea cananea de que Dios no enviará la lluvia mientras no tenga su palacio. Zacarías se basa en los antiguos profetas, que invitaban a la conversión. Además, mientras Ageo ve la reconstrucción del templo como una forma de mejorar la situación económica, Zacarías ve la conversión como simple forma de agradar a Dios. Decía Hanson que Ageo y Zacarías representan al mismo grupo y la misma mentalidad. Sin embargo, en el importantísimo tema de qué agrada a Dios muestran diferencias muy notables. Ageo pone en primer término el culto y no dice una palabra de la ética. Zacarías pone el énfasis en la ética y, en un primer momento, no dice nada del culto.

La importancia de la ética reaparece en el c. 7 recordando las palabras de los antiguos profetas: «Así dice el Señor de los ejércitos: juzgad según derecho, que cada uno trate a su hermano con piedad y compasión, no oprimáis a viudas, huérfanos, emigrantes y necesitados, que nadie maquine maldades contra su prójimo» (7,9-10).

Y volvemos a encontrarla en el séptimo oráculo del c. 8: «Esto es lo que tenéis que hacer: decir la verdad al prójimo, juzgar con integridad en los tribunales, no tramar males unos contra otros, no aficionaros al perjurio. Que yo detesto todo eso, oráculo del Señor de los ejércitos» (8,16-17).

Esta importancia primordial de la ética no significa que Zacarías margine el culto por completo. Él también se refiere a la reconstrucción del templo (1,16) y promete a Zorobabel que terminaría la obra «no por la fuerza ni con riquezas, sino con la ayuda del espíritu de Dios» (4,6b-10a). Esta reconstrucción abre paso a una nueva era de prosperidad y salvación (8,9-13).

La visión del futuro

La segunda gran diferencia entre Ageo y Zacarías se refiere a la visión del futuro. Ageo solo habló del esplendor del nuevo templo y de la restauración de la dinastía davídica en la persona de Zorobabel. Zacarías dedica a este tema mucho más espacio y, sobre todo, lo expresa de forma muy peculiar a través de sus famosas visiones, de carácter surrealista y mágico, que nos sitúan a las puertas de la apocalíptica.

El tema capital de las visiones es el nuevo mundo futuro. Si prescindimos de la de 3,1-7, que muchos comentaristas consideran añadida más tarde, el contenido es el siguiente:

1) los caballos de colores; castigo de las naciones y bendición de Jerusalén (1,8-16).
2) Los cuatro cuernos y los cuatro herreros; castigo de los paganos (2,1-4).

3) El hombre del cordel; gloria de Jerusalén (2,5-9).

4) El candelabro de oro, las siete lámparas y los dos olivos; exaltación de Zorobabel y Josué, gobernador y sumo sacerdote respectivamente.

5) El rollo volando; castigo de los malvados (5,1-4).

6) La mujer en el recipiente; la maldad habita en Babilonia, donde es bien acogida (5,5-11).

7) Los cuatro carros; castigo del norte (6,1-8).

Las dos primeras y las dos últimas se centran en los países extranjeros que maltrataron a Judá. Las tres centrales se preocupan de la restauración judía. Y el centro lo constituye la visión cuarta, que habla de los dos grandes dirigentes, político y religioso, del nuevo pueblo de Dios. Todas las ilusiones alentadas por los judíos que marcharon desde el destierro se encuentran aquí plasmadas: Dios se vuelve benigno a su pueblo, castiga a sus adversarios, llena de gloria a Jerusalén, suprime a los malhechores y le concede unos gobernantes dignos de la nueva situación.

La reconstrucción y esplendor de Jerusalén

En esta visión del futuro hay algo que faltaba en Ageo: la reconstrucción y esplendor de Jerusalén. El templo no aparece como algo cerrado en sí mismo, sino como parte de un conjunto más amplio: «Me vuelvo a Jerusalén con compasión, y mi templo será reedificado y aplicarán la plomada a Jerusalén» (1,16). Este tema adquiere especial importancia en la visión tercera, la del muchacho con la cuerda de medir: «Por la multitud de hombres y ganados que habrá, Jerusalén será ciudad abierta; yo la rodearé como muralla de fuego y mi gloria estará en medio de ella» (2,8-9).

Esta importancia de Jerusalén reaparece en los tres primeros oráculos del c. 8. Concretamente, el segundo, aludiendo a textos de Isaías y Miqueas, promete: «Volveré a Sión, habitaré en medio de Jerusalén; Jerusalén se llamará Villafiel, el Monte del Señor de los ejércitos, Montesanto» (8,3). Villafiel alude a Isaías 1,21-26, donde se denuncia que Jerusalén, la esposa fiel de Dios, se ha convertido en una prostituta por culpa de las injusticias de las autoridades. Y que el monte del Señor se llame Montesanto es lo contrario de lo dicho por Miqueas: «el monte del templo será un cerro de breñas» por culpa de las injusticias de las autoridades (Miq 3,12). Por consiguiente, de acuerdo con uno de sus temas capitales, Zacarías ve el futuro de Jerusalén caracterizado por la justicia.

El tercer oráculo subraya la paz y bienestar de la capital: «Otra vez se sentarán ancianos y ancianas en las calles de Jerusalén, y habrá hombres tan ancianos que se apoyen en cachavas; las calles de la ciudad se llenarán de chiquillos y chiquillas que jugarán en la calle» (8,4-5).

La importancia y salvación de Judá

Por otra parte, igual que el templo no es una magnitud cerrada en sí misma, sino parte de la capital, tampoco Jerusalén es una magnitud cerrada en sí misma, sino capital de Judá. Por eso, Zacarías habla también del futuro de toda la provincia. En la primera visión, el ángel pide a Dios que se compadezca «de Jerusalén y de los pueblos de Judá» (1,12), y el Señor promete no solo el bienestar de la capital sino también del resto del país: «Otra vez rebosarán las ciudades de bienes» (1,17).

También en la segunda visión se tiene presente la desgracia común de Jerusalén y Judá. Y la tercera, aunque se centra en la prosperidad y seguridad de la capital, no olvida al resto de la provincia: «El Señor tomará a Judá como lote suyo en la tierra santa y volverá a escoger a Jerusalén» (2,16).

La visión quinta, la del rollo volando, tiene especial interés: se centra en la condena de ladrones y perjuros, que serán eliminados de Judá. A veces se han interpretado estos grupos como representantes de toda clase de transgresiones contra el Decálogo: los ladrones encarnarían a quienes pecan contra los preceptos de la segunda tabla; los perjuros, a quienes pecan contra la primera. Es una teoría que se remonta a san Jerónimo y reaparece en algunos comentaristas modernos. Pero resulta extraño que se mencione primero a los transgresores de la segunda tabla. Por eso, bastantes autores prefieren entender la visión en sentido más concreto: no habla de transgresiones genéricas, sino de problemas acuciantes de aquella época. Sellin, por ejemplo, veía en los ladrones al grupo de quienes no fueron al destierro y se apoderaron de las tierras y casas de los exiliados; cuando estos vuelven y las reivindican, surge un profundo conflicto entre ellos. Elliger y Amsler aceptan la teoría añadiendo que los perjuros serían quienes robaron las casas y campos de los exiliados y recurren ahora a falsos juramentos para conservarlos. Existen también otras hipótesis, pero, en cualquiera de ellas, lo importante es que Judá se verá libre de malvados. «Cambiaré mis planes para hacer bien a Jerusalén y a Judá» (8,15).

La organización del estado

El mensaje de Ageo se dirige inicialmente al gobernador de Judea, Zorobabel, y al sumo sacerdote, Josué (1,1) y continúa mencionándolos juntos (1,12.14; 2,2.4). Pero el último oráculo se dirige solo a Zorobabel. Y en ningún momento se habla de la relación entre ambos poderes, político y religioso. Lo único que interesa es que colaboren en la reconstrucción del templo.

Zacarías trata el tema de forma mucho más detallada. En la visión cuarta, la del candelabro de oro y los dos olivos, queda claro que Zacarías concibe el gobierno como una diarquía: el gobernador y el sumo sacerdote son los dos ungidos al servicio del Dueño de todo el mundo (4,14). Esta idea

repercutirá siglos más tarde en la comunidad de Qumrán, donde se hablará de los dos mesías, de Israel y de Aarón, el regio y el sacerdotal.

Al final del capítulo 6 encontramos otro oráculo que habla de la buena relación entre ambos poderes: «Así dice el Señor de los ejércitos: Ahí está el hombre llamado Germen, que construirá el templo; su descendencia germinará; él construirá el templo, él asumirá la dignidad y se sentará en el trono para gobernar; mientras el sumo sacerdote se sentará en el suyo y reinará la concordia entre los dos» (6,12). Un lector imparcial debe reconocer en el personaje llamado Germen a Zorobabel por dos motivos: 1) Zorobabel significa «semilla de Babilonia», y con ese nombre simbólico encaja perfectamente la referencia a *germen* y a *germinará;* 2) la misión de construir el templo es la que realizará Zorobabel según Zac 4,6b-10a; el lector moderno puede considerar más lógico que la reconstrucción se encomiende a Josué, el sumo sacerdote; pero recuérdese que el primer templo lo construyó el rey Salomón, y que esta tarea, en el mundo antiguo, es misión de los reyes, no de los sacerdotes. Por consiguiente, este oráculo del c. 6 habla también de los dos poderes e insiste en la armonía que reinará entre ellos.

La salvación de los paganos

La última diferencia, quizá la más importante, entre Ageo y Zacarías la encontramos en su actitud ante los extranjeros. Ageo no les dedica una sola palabra, a no ser para hablar del final de los reinos paganos. Zacarías también habla de «las naciones confiadas que se aprovecharon de mi breve cólera» para castigar a Judá y Jerusalén (1,15) y anuncia su castigo, especialmente en las visiones segunda y séptima.

Pero la gran diferencia la constituye una serie de promesas positivas con respecto a los pueblos paganos. La primera la encontramos en la visión tercera: «Aquel día se incorporarán al Señor muchos pueblos y serán pueblo mío» (2,15). El profeta utiliza la fórmula de la alianza entre Dios e Israel («vosotros sois mi pueblo y yo soy vuestro Dios») para hablar de la relación futura de muchos pueblos con Dios[11]. Es la mayor expresión de universalismo, porque Israel y esos otros pueblos quedan al mismo nivel.

Este tema reaparece en un momento capital: los dos últimos oráculos del c. 8, que cierran todo el mensaje de Zacarías. «Así dice el Señor de los ejércitos: Todavía vendrán pueblos y vecinos de ciudades populosas; los de una

[11] Estas palabras recuerdan unas mucho más concretas que encontramos en el libro de Isaías: «Aquel día habrá una calzada de Egipto a Asiria: los asirios irán a Egipto y los egipcios a Asiria; los egipcios con los asirios darán culto a Dios. Aquel día Israel será mediador entre Egipto y Asiria, será una bendición en medio de la tierra; porque el Señor de los ejércitos lo bendice diciendo: ¡Bendito mi pueblo, Egipto, y la obra de mis manos, Asiria, y mi heredad, Israel!» (Is 19,23-25).

ciudad irán a los de otra y les dirán: «Vamos a aplacar al Señor. Yo voy contigo a visitar al Señor de los ejércitos». Así vendrán pueblos numerosos y naciones poderosas a visitar al Señor de los ejércitos en Jerusalén y a aplacar al Señor» (8,20-22). La expresión «aplacar al Señor» puede provocar una impresión negativa en el lector, como si los paganos se encontrasen en una situación de inferioridad con respecto a los judíos y necesitasen aplacar a Dios. Sin embargo, «aplacar al Señor» es algo que un salmista hace «de todo corazón» (Sal 119,58) y que otros textos proféticos aconsejan a los israelitas (Mal 1,9; Dn 9,15). El mismo Zacarías ha dicho poco antes que un judío piadoso, Betel-saréser, envió a «aplacar al Señor» (Zac 7,2). La fórmula equivale a la otra, mucho más clásica, «buscar / visitar al Señor». Lo que el profeta Amós pedía a los israelitas, lo hacen ahora los paganos.

El último oráculo aduce el motivo de esta búsqueda del Señor: «En aquellos días diez hombres de cada lengua extranjera agarrarán a un judío por la orla del manto y le dirán: "Vamos con vosotros, pues hemos oído que Dios está con vosotros"» (8,23). El enfoque de este oráculo es muy interesante cuando se recuerdan otros textos anteriores o contemporáneos. Muchas veces se habla de esta peregrinación de los paganos a Jerusalén, pero vienen a la ciudad para traer a sus hijos, ponerse a su servicio o enriquecerla. En este texto final de Zacarías, lo único que mueve a los paganos a ponerse en marcha es el deseo de encontrar a Dios y gozar de su presencia.

2.4. Zac 1–8 en el Nuevo Testamento

Las visiones de Zacarías se convirtieron en un buen arsenal de imágenes para los escritos apocalípticos del NT. En el discurso escatológico de Jesús encontramos veladas referencias (compárense Mt 24,31 con Zac 2,6; Mc 13,27 con Zac 2,6.10). Fue el autor del Apocalipsis quien más las utilizó. Menos interés tienen otras posibles referencias en Ef 4,25 (a Zac 8,16) y 1 Cor 14,25 (a Zac 8,23).

3. Tritoisaías (Is 56–66) [12]

3.1. Visión de conjunto

Los capítulos 56–66 del libro de Isaías se atribuyen por la mayor parte de los comentaristas actuales a diversos autores muy vinculados espiritual-

[12] *Historia de la investigación:* Höffken, *Jesaja. Der Stand*, pp. 91-100; Schramm, *The Opponents*, pp. 11-52.

Introducción: Emmerson, *Isaiah 56–66* (OTG).

Comentarios: Blenkinsopp, (AB) 2003; Croatto, 2001; Koole (HCOT), 2001; Oswalt, (NICOT) 1998; Ramis, 2008; Westermann (ATD) 1986.

Estudios: Hulster, *Iconographic* (2009); Lau, *Schriftgelehrte* (1994); Sekine, *Die Tritojesajanische* (1989); P. A. Smith, *Rhetoric* (1995); Steck, *Studien zu Tritojesaja* (1991).

mente al grupo conocido como Deuteroisaías, que proclamaron su mensaje en los últimos decenios del siglo VI y primeros del V[13]. Por consiguiente, no podemos hacer la menor referencia «biográfica» en este caso. También resulta aventurada la interpretación «sociológica», dadas las profundas diferencias entre las diversas teorías.

Para abrirnos paso en el laberinto de estos oráculos, conviene recordar dos textos. El primero, que abre la sección con carácter programático, afirma: «Guardad el derecho, practicad la justicia, que mi salvación está para llegar y se va a revelar mi victoria» (56,1). El segundo, recogido por Jesús en la sinagoga de Nazaret, equivale a la vocación y misión del profeta: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado para dar la buena noticia a los que sufren, para vendar los corazones desgarrados, para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad» (61,1-3).

En ambas ocasiones se habla de un consuelo futuro, de una salvación y victoria de Dios, que repercutirá en el bienestar de todo el pueblo. Pero este mensaje queda condicionado desde el comienzo a la observancia del derecho y la práctica de la justicia. El futuro mejor no es una promesa incondicionada, sino una promesa que hay que conquistar.

Deuteroisaías había anunciado la salvación y restauración del pueblo. Pasaron los años. Solo se había cumplido la vuelta de Babilonia, y de forma mucho más modesta que la imaginada por el profeta. ¿Cómo se explica esto? ¿Es Dios impotente? ¿Se ha olvidado de su pueblo? La respuesta de Isaías III no deja lugar a dudas: «Mira, la mano del Señor no es tan corta que no pueda salvar, ni es tan duro de oído que no pueda oír. Son vuestras culpas las que crean separación entre vosotros y vuestro Dios. Son vuestros pecados los que tapan su rostro, para no os oiga» (59,1-2).

Esta frase refuerza lo dicho anteriormente. Dios quiere escuchar a su pueblo, salvarlo de la situación en que se encuentra. Pero el hombre debe colaborar, cambiando de actitud y de conducta.

Estas ideas tan sencillas ayudan a entender el mensaje de Is 56–66. Pero, como indicábamos antes, estos capítulos no proceden del mismo autor. El núcleo básico se encuentra en los capítulos 60–62[14], a los que dedicaremos el siguiente apartado. A este núcleo fundamental se fueron añadiendo otros textos en años posteriores. De acuerdo con su contenido podemos agruparlos de la siguiente forma:

[13] La historia de la investigación ha pasado por diversas etapas: *a)* algunos autores atribuían estos capítulos a Deuteroisaías, cuando volvió a Jerusalén con los desterrados (König, Glahn, Penna, Maass, etc.); *b)* otros los atribuyen a un discípulo de Deuteroisaías, que adapta a las nuevas circunstancias la predicación de su maestro (Elliger, Meinhold, Sellin, Bonnard); *c)* según Duhm, proceden de un profeta del siglo V; *d)* la teoría más aceptada en la actualidad es que proceden de distintos autores (Weiser, Eissfeldt, Fohrer, Blenkinsopp, Berges, etc.).

– Un magnífico oráculo sobre el verdadero ayuno (58,1-12).

– Dos lamentaciones (cc. 59 y 63–64), que enmarcan el núcleo básico de los cc. 60–62.

– Textos que reflejan una separación entre piadosos y malvados, con suerte distinta para cada grupo (57,1-13.20-21; 65,1-16a; 66,1-4.5.17) [15].

– Textos que reflejan una actitud más agresiva con los pueblos extranjeros, anunciándoles el castigo (60,12; 63,1-6; 66,6.15-16).

– Textos que reflejan la inquietud misionera de la comunidad, uniendo la apertura a los paganos con la observancia del sábado (56,2-8; 66,18-21).

¿Hay un tema común o principal en estos capítulos tan variados? Según Beuken, Is 56–66 elabora la imagen de *los siervos del Señor*, que continúan la labor del *siervo del Señor* de Is 40–55 [16].

3.2. Is 60–62

Estos capítulos ofrecen una imagen algo caótica. A veces el profeta habla a Jerusalén, otras habla de sí mismo y de su misión, luego es Dios quien habla al pueblo; a continuación es Jerusalén quien toma la palabra, y de nuevo el profeta habla a Jerusalén, para terminar dirigiéndose al pueblo y a Jerusalén. Me limitaré a indicar algunos aspectos importantes en relación con lo ya dicho sobre Ageo y Zacarías.

El cambio de destinatario: Jerusalén

Si comenzamos por el principio, cosa nada obvia cuando se lee la Biblia, lo primero que llama la atención es el destinatario al que se dirige el profeta. No se trata de Zorobabel y Josué, como en Ageo, ni del pueblo en general, como en Zacarías, sino de Jerusalén, una compleja figura simbólica que aparece como mujer y como ciudad. Al mismo tiempo, la Jerusalén-mujer puede entenderse como esposa y como madre. Estos tres matices, ciudad, madre, esposa, se entremezclan de manera libre y genial.

Uno de los aspectos que han hecho más famosa a la ciudad actual es la luz dorada que ilumina las murallas al atardecer. Una canción moderna la

[14] P. A. Smith, *Rhetoric* extiende el núcleo más antiguo, de comienzos de la época posexílica, de 60,1 a 63,6.

[15] Blenkinsopp, «A Jewish Sect» descubre en algunos de estos textos el enfrentamiento de un grupo profético de mentalidad escatológica, que espera el fin inminente, a la clase dirigente sacerdotal. En cambio, Schramm, *The Opponents*, piensa que los adversarios de Tritoisaías (acusados de practicar el sacrificio de niños, comer carne de cerdo, participar en cultos de fertilidad, ofrecer sacrificios a Gad y Meni), son yahvistas de tendencia sincretista.

[16] Beuken, «The Main Theme of Trito-Isaiah».

llama «yerushalaim shel zahab», Jerusalén de oro. El profeta se sitúa en una perspectiva distinta: la luz dorada no es una característica habitual de la ciudad de su tiempo. Lo que domina, igual que a todos los otros pueblos de la tierra, es la oscuridad. Pero el profeta le anuncia: «Levántate, brilla, que llega tu luz; la gloria del Señor amanece sobre ti» (60,1). Una luz tan impresionante que atrae hacia ella a pueblos y reyes de todo el mundo. A esta peregrinación se unen «tus hijos que llegan de lejos y tus hijas, a las que traen en brazos» (60,4). De la Jerusalén-ciudad hemos pasado imperceptiblemente a la Jerusalén-madre, dolida por la pérdida de sus hijos y consolada con la certeza de su retorno. Pero enseguida volvemos a la Jerusalén-ciudad para enterarnos de la enorme riqueza que le espera, traída por una multitud de camellos y dromedarios: oro, incienso, carneros de Nebayot, oro y plata, cipreses, abetos y pinos del Líbano.

Sin embargo, esta Jerusalén sobre la que amanece la gloria de Dios no es una ciudad terminada y segura. Hay que reconstruir sus murallas, adornar y ennoblecer el templo. Y esta tarea la llevarán a cabo los extranjeros y sus reyes. Esta sección comienza con unas afirmaciones aparentemente contradictorias: «Extranjeros reconstruirán tus murallas... tus puertas estarán siempre abiertas, ni de día ni de noche se cerrarán» (60,10-11). Parece absurdo construir una muralla y dejar sus puertas siempre abiertas. Sería más lógico decir, como Zacarías, que Jerusalén no tendrá murallas porque el Señor mismo la rodeará «como muralla de fuego» (Zac 2,9). Pero la óptica de nuestro profeta es distinta: la muralla se reconstruye para expresar su seguridad y poderío; las puertas quedan siempre abiertas de día y de noche para que puedan entrar todos los reyes del mundo trayendo la riqueza de los pueblos.

En medio de estas oscilaciones entre Jerusalén-ciudad y Jerusalén-madre aparece a veces la Jerusalén-esposa de Dios. La esposa que fue herida con ira, abandonada, aborrecida. Pero todo esto pertenece al pasado. «Si te herí con ira, con amor te compadezco» (60,10). «Te llamarán Ciudad del Señor, Sión del Santo de Israel» (60,14). «Estuviste abandonada, aborrecida, sin un transeúnte, pero te haré el orgullo de los siglos, la delicia de todas las edades» (60,17). Porque el Dios-esposo ha cambiado de actitud «y sabrás que yo, el Señor, soy tu salvador, que el campeón de Jacob es tu redentor» (60,16).

El profeta pasa de nuevo a la Jerusalén-ciudad para hablar de su riqueza, su paz y su justicia: «En vez de bronce te traeré oro; en vez de hierro, te traeré plata; en vez de madera, bronce, y en vez de piedra, hierro; te daré por inspector la paz y por capataces, la justicia» (60,17).

Y cuando parece que todo ha terminado, reaparece el tema inicial de la luz: «Ya no será el sol tu luz en el día, ni te alumbrará la claridad de la luna; será el Señor tu luz perpetua y tu Dios será tu esplendor; tu sol ya no se

pondrá ni menguará tu luna, porque el Señor será tu luz perpetua y se habrán cumplido los días de tu luto» (60,19-20).

Contraste con Ageo y Zacarías: su explicación

Este capítulo inicial contrasta notablemente con el mensaje de Ageo y de Zacarías, no solo por el destinatario, como decíamos antes, sino también por su contenido. Ageo, desde el primer momento, invita a la acción concreta: la reconstrucción del templo. Zacarías exhorta a la acción global, a la conversión que se manifiesta en abandonar la mala conducta y las malas acciones. Tritoisaías solo exhorta a mirar en torno y escuchar. Porque el gran cambio futuro no será fruto del esfuerzo humano sino regalo de Dios. La última estrofa subraya este tema: «En tu pueblo todos serán justos y poseerán por siempre la tierra... el pequeño crecerá hasta mil y el menor se hará pueblo numeroso» (60,21-22). Ni siquiera la práctica de la justicia es presentada como compromiso del hombre, sino como don de Dios.

¿Cómo se explica este mensaje tan distinto al de los otros dos profetas? La respuesta la encontramos en el poema siguiente, el más famoso del Tritoisaías, porque se lo aplicó Jesús en la sinagoga de Nazaret.

> El espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido.
> Me ha enviado para dar una buena noticia a los que sufren,
> Para vendar los corazones desgarrados,
> Para proclamar la amnistía a los cautivos
> Y a los prisioneros la libertad.
> Para proclamar el año de gracia del Señor,
> El día del desquite de nuestro Dios;
> Para consolar a los afligidos, los afligidos de Sión,
> Para cambiar su ceniza en corona,
> Su luto en perfume de fiesta,
> Su abatimiento en traje de gala (61,1-3).

Según Blenkinsopp, este texto representa el centro de Is 60–62 y también de toda la estructura de Is 56–66. Y aquí es donde se advierte la mayor diferencia entre este profeta y los dos anteriores. Ageo ve al pueblo como un colectivo egoísta, que solo piensa en cubrir sus necesidades materiales, despreocupándose de las de Dios; al mismo tiempo, un colectivo insensato, que no sabe poner el verdadero remedio a sus problemas. Zacarías habla de un pueblo con el que Dios estuvo muy irritado y que debe volver a Dios para que Dios vuelva a él; aunque el mensaje de Zacarías es predominantemente consolador, nunca pierde de vista al pueblo como sujeto de obligaciones.

A diferencia de ellos, Tritoisaías ve al pueblo como un colectivo que sufre, corazones desgarrados, afligidos, abatidos. Son cautivos, prisioneros,

cubiertos de ceniza y vestidos de luto. A este profeta podríamos aplicar lo que dice Mt 9,36 de Jesús: «Viendo a la multitud, se compadeció de ellos porque andaban maltrechos y postrados, como ovejas sin pastor». A una persona que sufre no se le encomienda ante todo una misión, ni se le exhorta a convertirse; se la consuela. Y eso es lo que hace Tritoisaías en nombre de Dios. En este punto, la diferencia con Ageo es grande. Ageo nos habla de un Dios celoso de sus derechos y de su templo. Tritoisaías nos habla de un Dios que se compadece y consuela.

Esta manera de ver a Dios y al pueblo condiciona también la forma en que el profeta se ve a sí mismo. No es un heraldo que comunica el malestar de Dios, ni un visionario que ofrece una visión maravillosa del futuro, sino una persona ungida por el Espíritu para transmitir una buena noticia y consolar.

Luego, como reacción espontánea al consuelo, la comunidad se pone a reconstruir el país, no precisamente el templo:

> Reconstruirán las viejas ruinas, levantarán los antiguos escombros;
> renovarán las ciudades en ruinas, los escombros de muchas generaciones (Is 61,4).

Lo que resta del capítulo 61 y el 62 vuelve sobre temas parecidos, desarrollando especialmente el de la relación entre Dios y Jerusalén:

> Serás corona fúlgida en la mano del Señor
> Y diadema real en la palma de tu Dios.
> Ya no te llamarán «la abandonada», ni a tu tierra «la devastada».
> A ti te llamarán «Mi preferida», y a tu tierra «La Desposada»,
> Porque el Señor te prefiere a ti, y tu tierra tendrá marido.
> Como un joven se casa con una doncella,
> Así te desposa el que te construyó;
> La alegría que encuentra el marido con su esposa,
> La encontrará tu Dios contigo (62,3-5).

3.3. Un texto polémico (Is 66,1-2)

Al hablar del Tritoisaías no se puede omitir un texto que parece abordar, con punto de vista muy distinto, uno de los grandes problemas de la época: la reconstrucción del templo.

> Así dice el Señor:
> El cielo es mi trono, y la tierra, el estrado de mis pies.
> ¿Qué templo podréis construirme o qué lugar para mi descanso?
> Todo esto lo hicieron mis manos, y existió todo esto.
> Pero en ese pondré mis ojos: en el humilde y en el abatido
> Que se estremece ante mis palabras (Is 66,1-2).

La polémica con Ageo y Zacarías parece tan clara que algunos intentan eludir el problema refiriendo el texto a la construcción de un templo cis-

mático en Egipto o en cualquier otro lugar de la Diáspora. Es preferible admitir que, dentro del movimiento profético, había notables diferencias en ciertas cuestiones, incluso de importancia.

3.4. Is 56–66 en el Nuevo Testamento

Lc 4,18-19 cita Is 61,1-2.

Rom 10,20-21 cita Is 65,1-2: «E Isaías se atreve a decir: Me hice encontradizo de los que no me buscaban, me presenté a los que no preguntaban por mí. Refiriéndose a Israel dice: Todo el día tenía las manos extendidas hacia un pueblo rebelde y desafiante».

4. Algunos temas de la época

Hemos visto que el mensaje de estos profetas y grupos es muy distinto. Sin embargo, encontramos en ellos algo común que marcará profundamente a la profecía posterior, abriendo paso a la mentalidad apocalíptica. Destacaría los siguientes temas:

1. La victoria sobre los enemigos. Es idea frecuente en los antiguos oráculos contra los países extranjeros. Pero ahora adquiere un matiz grandioso y universal. No se trata de que los palacios de Benadad queden incendiados, como decía Amós. Ni de que Tiro o Babilonia desaparezcan de la escena. Se trata de una conflagración mundial. El texto de Ageo citado más arriba lo demuestra. Igual ocurre en las visiones de Zacarías. O en este otro texto:

> Porque el Señor llegará con fuego y sus carros con torbellino, para desfogar con ardor su ira y su indignación con llamas. Porque el Señor va a juzgar con su fuego y con su espada a todo mortal: serán muchas las víctimas del Señor (Is 66,15-16).

Hay en este texto reminiscencias Isaías, de Habacuc 3, de Deuteroisaías. No supone una novedad absoluta. Pero tenemos la impresión de encontrarnos ante un mundo nuevo, a lo que contribuye el que en todos estos casos se trate de enemigos innominados, a pesar de ser muy bien conocidos (Persia).

Por otra parte, la antigua idea de que los enemigos se encuentran también dentro del pueblo de Dios y sufrirán el mismo castigo adquiere cada vez más relieve.

2. Lo anterior queda vinculado a la idea de un juicio terrible, que aniquilará a reinos paganos e israelitas idólatras y malvados. Las palabras finales del libro de Isaías, que tanto influjo han ejercido en generaciones posteriores, sirven de muestra: «Y al salir verán los cadáveres de los que se

rebelaron contra mí: su gusano no muere, su fuego no se apaga, y serán el horror de todos los vivientes» (Is 66,24).

3. Pero el juicio de paganos y malvados tiene la contrapartida de salvación para los justos, en un mundo nuevo, perfectamente descrito por Zacarías en sus visiones, pero cuyo anuncio encuentra su formulación clásica en Is 65,17-25:

> Mirad, yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva:
> de lo pasado no habrá recuerdo ni vendrá pensamiento,
> sino que habrá gozo y alegría perpetua por lo que voy a crear;
> mirad, voy a transformar a Jerusalén en alegría
> y a su población en gozo (...)
> y ya no se oirán en ella gemidos ni llantos;
> ya no habrá allí niños malogrados
> ni adultos que no colmen sus años,
> pues será joven el que muera a los cien años,
> y el que no los alcance se tendrá por maldito.
> Construirán casas y las habitarán,
> plantarán viñas y comerán de sus frutos (...).
> Antes que me llamen yo les responderé,
> aún estarán hablando y los habré escuchado.
> El lobo y el cordero pastarán juntos,
> el león con el buey comerá paja.
> No harán daño ni estrago en todo mi Monte Santo,
> —dice el Señor— (Is 65,17-25).

Estamos a las puertas de la apocalíptica, con su neta distinción entre el mundo presente y el mundo futuro, un mundo de condenados y otro de salvados.

4. El texto anterior hace caer en la cuenta de otro detalle importante de la época. Muchas de sus frases son relectura de profecías antiguas. La idea de «no recordar el pasado» ante la novedad que Dios crea se inspira en Deuteroisaías, igual que la bendición de Jerusalén. En cambio, la promesa de habitar las casas que construyan y comer los frutos de las viñas que planten es el reverso de la maldición contenida en Am 5,11. Las imágenes finales de paz paradisíaca se inspiran literalmente en Is 11,5-9.

Esto quiere decir que la profecía de la restauración y la de los siglos posteriores tendrá siempre en cuenta a los primeros grandes profetas. Recoge sus palabras, las medita, les encuentra un sentido nuevo, actualizándolas para el presente y el futuro.

23

Del siglo v al final de la profecía (I) [1]

1. Joel [2]

El título del libro lo atribuye a Joel ben Fatuel. Pero nada nos dice sobre su persona ni sobre la época en la que actuó. Leyendo la obra solo podemos deducir con claridad que era judío, predicó en Jerusalén y que poseía un conocimiento bastante profundo de la vida campesina, como lo demuestra su descripción de la plaga de langostas. En una época eminentemente agrícola, este simple dato no basta para considerarlo un campesino, al estilo de Miqueas. Más aún: sus grandes cualidades poéticas, su conocimiento de los profetas que lo precedieron [3], nos impulsan a situarlo en un ambiente bastante elevado culturalmente. Dado su interés por el templo y el clero, muchos lo consideran un profeta cultual, en la misma línea de Habacuc o Nahún.

Su actividad ha sido fechada en las épocas más distintas, desde el siglo IX hasta el III. Aunque la tendencia predominante lo sitúa en la época persa, otros siguen admitiendo como posible los últimos años de la monarquía (finales del siglo VII comienzos del VI). Por eso ofrezco dos claves de lectura.

[1] Además de la bibliografía sobre cada profeta y de la citada en el cap. 21, cf. ACHENBACH, «The Pentateuch, the Prophets, and the Torah in the Fifth and Fourth Centuries B.C.E.».

[2] *Historia de la investigación:* COGGINS, «Joel» (2003); WILLI-PLEIN, «Zwölfprophetenbuch» (1999).

Introducción: MASON, *Zephaniah, Habakkuk, Joel* (OTG).

Comentarios: ALLEN, (NICOT) 1976; J. BARTON, (OTL) 2001; CRENSHAW, (AB) 1995; RUDOLPH, (KAT) 1971; LEEUWEN, (POT) 1993; MITCHELL-SMITH-BEWER, (ICC) 1912; WOLFF, (BK) 1975.

Estudios: BERGLER, *Joel als Schriftinterpret* (1988); PRINSLOO, *The Theology* (1985); STRAZICHIC, *Joel's Use* (2007).

En la hipótesis de que Joel actuase a finales del reino debemos leer el libro recordando la predicación de Sofonías sobre el «día del Señor» (Sof 1,2–2,3) y el mensaje de Jeremías a propósito de la sequía (Jr 14,1–15,9). Sobre todo el segundo texto es muy interesante. Jeremías parte también de una catástrofe agrícola, que el pueblo intenta superar con actos de culto y la intercesión del profeta. Pero Dios se niega a perdonar. Más aún, la sequía se convierte en signo de plagas todavía mayores: muerte, espada, hambre y destierro. Para Sofonías, el día del Señor se manifiesta también como un momento de ira y cólera, de juicio y destrucción. Pero cabe una escapatoria: buscar al Señor, buscar la justicia, buscar la humildad (Sof 2,3).

Joel comparte la idea de que el día del Señor es terrible. En comparación con él, la plaga de langosta y la sequía son males pequeños. Pero está convencido de que «el Señor es compasivo y clemente, paciente y misericordioso, y se arrepiente de las amenazas» (Jl 2,13). Para él, la catástrofe presente no es signo de un castigo aún mayor. Anticipa una era de bendición y salvación para el pueblo. Según Rudolph, el mensaje de Joel resonaría en los oídos de sus contemporáneos en clara oposición al de Sofonías y Jeremías. Incluso afirma que Jeremías pudo aplicar a Joel estas duras palabras: «Mentiras profetizan los profetas en mi nombre, no los envié, no los mandé, no les hablé; visiones engañosas, oráculos vanos, fantasías de su mente es lo que profetizan» (Jr 14,14). Sin embargo, la postura de Rudolph parece injusta. Joel no anuncia la salvación incondicionada. Exige la conversión interior, profunda («rasgaos los corazones, y no los vestidos»), y todo lo somete, igual que Amós, a un «quizá» (Jl 2,14). Con esto no queremos inventar un acuerdo pleno entre Joel, Jeremías y Sofonías. En caso de que hubieran sido contemporáneos, los desacuerdos habrían sido probablemente numerosos: Joel concede al culto una capacidad de solucionar los problemas que Jeremías siempre le negó. Por otra parte, tanto Sofonías como Jeremías aman lo concreto, no se quedan en fórmulas etéreas («convertíos al Señor, vuestro Dios»), sino que indican las consecuencias prácticas de esta actitud. Pero esto no hace que la oposición entre los profetas sea radical.

De todos modos, me inclino por la segunda hipótesis: Joel actúa durante el siglo v, y en este momento su predicación adquiere un matiz muy diverso. La gran catástrofe —caída de Jerusalén, desaparición de la monarquía, destierro— pertenece ya al pasado. La profecía, a partir de Ezequiel y Deuteroisaías, ha adquirido un tono más optimista y consolador. Espera el gran cambio definitivo, la irrupción de ese mundo maravilloso anunciado por Ezequiel, Ageo, Zacarías. Han pasado los años sin que las esperanzas se cumplieran, sin que el pueblo recobrara la libertad ni los enemigos fueran castigados, sin que se produjera la efusión del espíritu anunciada por Ezequiel, sin que un manantial, desde el templo, engrosara el torrente de las Acacias. Joel, partiendo precisamente de una calamidad, previendo incluso

una catástrofe mayor, está convencido de que la palabra profética de sus predecesores no caerá en el vacío[4]. Espera su cumplimiento y lo anuncia. Desde esta perspectiva histórica, Joel no aparece como un profeta ramplón, mucho menos como un falso profeta. Surge ante sus contemporáneos como un hombre de profunda fe y honda esperanza. Al mismo tiempo, no se limita a consolar. Sacude las conciencias, obliga a dar el salto del presente al futuro, de las necesidades primarias a la tarea definitiva, de la angustia por la comida y la bebida a la colaboración en el gran proyecto de Dios (Jl 4,9-10).

Por otra parte, en Joel encontramos formulaciones que serán de gran influjo en la apocalíptica posterior, sobre todo las imágenes sobre el juicio final:

> Haré prodigios en cielo y tierra: sangre, fuego, humareda;
> el sol aparecerá oscuro, la luna ensangrentada,
> antes de llegar el día del Señor, grande y terrible (Jl 3,3-4).
>
> Reuniré a todas las naciones y las haré bajar al valle de Josafat (...).
> Sol y luna se oscurecen, los astros recogen su resplandor (4,2.15).

1.1. Unidad de autor

¿Proceden los cuatro capítulos del mismo autor? Es una de las cuestiones más debatidas desde que Vernes, en 1872, dividió el libro en dos partes: la primera habla del «día del Señor» como de algo pasado; la segunda, como de algo futuro; por consiguiente, habría que atribuir el libro a dos autores distintos[5]. Cuatro años más tarde, Rothstein insiste en las grandes diferencias entre ambas partes; considera la primera preexílica y la segunda posexílica[6]. La idea de la duplicidad de autor adquiere un impulso definitivo en 1911, cuando Duhm[7] atribuye la primera parte (1,1–2,17)[8] a un excelente poeta que describe una invasión de langosta, y la segunda, a un predicador sinagogal, de prosa mediocre y totalmente preocupado por el problema de la escatología; este último, al unir ambas partes, añadió a la primera las referencias al día del Señor, intentando darle también un matiz escatológico. La autoridad de Duhm ganó numerosos adeptos para su teoría.

[3] BARTON, *Joel...* enumera 22 pasajes de Joel que parecen citar otros textos bíblicos; COGGINS limita la lista a 14. Sobre el tema cf. NOGALSKI, «Joel»; MARCUS, «Nonrecurring Doublets».

[4] La relectura de oráculos antiguos se advierte también en este caso, a veces cambiando profundamente su sentido, como en 4,10 con respecto a Is 2,2-4.

[5] M. VERNES, *Le peuple d'Israël et ses espérances relatives à son avenir depuis les origines jusqu'à l'époque persane* (*V^e siècle avant J. C.*). Sandoz et Fischbacher, París 1872.

[6] J. W. ROTHSTEIN, en su traducción anotada de la obra de S. R. DRIVER, *Einleitung in die Literatur des Alten Testaments*, Reuther, Berlín 1876, pp. 333s.

[7] DUHM, «Anmerkungen».

[8] Suprimiendo las referencias al «día del Señor» en 1,15; 2,1b-2a.11b.

Sin embargo, la mayoría de los autores se ha inclinado y se sigue inclinando a considerar el libro como unidad[9]. Indudablemente, hay en él un paso de lo histórico a lo apocalíptico, del presente al futuro definitivo; pero no es preciso recurrir a dos autores para explicar este fenómeno. Se da también en Ageo, Zacarías, Daniel, etc. Por otra parte, las diferencias de estilo no podemos exagerarlas arbitrariamente; 4,9-14 tiene un ritmo y una sonoridad tan espléndidos que Bewer, enemigo de la unidad de la obra, se sentía obligado a atribuirlo a Joel, igual que 3,14a.

Pensamos, pues, que el libro de Joel es fundamentalmente unitario y el tinte apocalíptico no le viene de añadidos posteriores. Precisamente la originalidad de la obra radica en ese salto de lo inmediato a lo trascendente. Pero esta concepción unitaria no elimina la sospecha sobre algunos textos: 4,1, con su referencia a «aquellos días» (mientras el resto del libro habla siempre de «el día»), podría pertenecer a una redacción posterior, a no ser que el autor pretendiese imitar el estilo de Jr 30,3. También extraña 4,18-21, con su introducción propia. Y, sobre todo, 4,4-8, que interrumpe la relación evidente entre 4,1-3 y 4,9-17. Sin embargo, ni siquiera en estos casos podemos negar la autenticidad. Allen, por ejemplo, piensa que 4,4-8 se halla simplemente fuera de sitio y habría que situarlo detrás de 4,21. Es posible que Joel retocase levemente su obra, añadiendo algunos versos en momentos posteriores.

1.2. Fecha de composición

Ibn Ezra consideraba imposible saber cuándo fue escrita esta obra y Calvino mostraba el mismo escepticismo al respecto. Sin embargo, muchos autores intentan dar una respuesta, basándose en las referencias a la situación interna de Judá y a la situación internacional, en el estilo, la lengua, etc. Por desgracia, todos estos datos se prestan a interpretaciones muy distintas, y no extraña que el libro haya sido fechado en las épocas más diversas: desde el siglo IX hasta el III.

Pienso que Joel predica después del destierro (cf. 4,2-3), después de la reconstrucción del templo (año 515). No parece que la alusión a unas murallas en 2,7.9 obligue a datar el libro después de la reconstrucción de las murallas de Jerusalén en tiempos de Nehemías; se trata de una expresión poética. Podemos, pues, datar esta profecía en los siglos V-IV a.C., sin deseos

[9] PRINSLOO, «The Unity of the Book of Joel», advierte una estrecha relación entre las perícopas y todas ellas encuentra su culmen en 4,18-21: Joel empieza con una catástrofe pero termina con la seguridad de que Judá encontrará seguro refugio en Yahvé, su dios, que habita en Jerusalén. Con motivos distintos, aduciendo la relación de Dios con la naturaleza y la historia, también admite la unidad de la obra SIMKINS, *Yahweh's Activity*; ÍD., «God, History...».

de concretar más y sin excluir radicalmente que el profeta actuase en los últimos decenios del reino de Judá.

1.3. Uso de Joel en el Nuevo Testamento

La cita más expresa e importante es la que aparece en boca de Pedro durante el discurso de Pentecostés. Pablo, en Rom 10,13, cita Jl 3,5, pero dándole un carácter universal, para justificar la salvación de judíos y gentiles. Por otra parte, los textos apocalípticos del NT (discurso escatológico en los sinópticos, Apocalipsis) utilizan con frecuencia frases de Joel al describir el momento final (cf. Mt 24,21.29; Mc 13,24-25; Lc 21,25; Ap 6,12-13.17; 8.12; 9,7-9; 14,5.8; 19,15; 22,1).

2. Jonás [10]

La «biografía» de Jonás es, casi seguro, la mejor conocida por los cristianos. Quizá no sepan nada de la vida de Isaías o Jeremías. Pero todos han oído hablar de que a Jonás se lo tragó una ballena. Si les preguntan por qué se lo tragó quizá recuerden algo de una tormenta. Los mejor informados dirán que tenía que ir a Nínive (no se nos ocurra preguntar dónde estaba Nínive ni qué significaba). Aquí se acaban sus conocimientos de la vida de Jonás.

Es una lástima que la biografía más conocida sea toda inventada. Jonás no es un personaje histórico, sino de ficción, como ya sugería san Gregorio Nacianceno en el siglo IV. Pero el mensaje de este librito, lleno de fino humor, es de los más interesantes si lo leemos en el contexto de los siglos posexílicos, marcados por la política xenófoba de Esdras y Nehemías.

Los primeros capítulos de Amós, los escritos de Joel, Abdías, Nahún y Habacuc, numerosos textos proféticos, nos ponen en contacto con serias amenazas contra países extranjeros. Entre tantas profecías contra naciones determinadas, o contra naciones en general, encontramos a Jonás, que trae un mensaje de misericordia para Nínive [11].

[10] *Historia de la investigación:* CRAIG, «Jonah» (1999); WILLI-PLEIN, «Das Zwölfprophetenbuch» (1999).

Introducción: MORA, *Jonás* (CB); SALTERS, *Jonah and Lamentations* (OTG).

Comentarios: JENSON, 2008; LIMBURG, 1993; SASSON, (AB) 1990; SGARGI, 2004; STRUPPE, (NSKAT) 1996.

Estudios: BEN ZVI, *Signs of Jonah*; BOLIN, *Freedom*; CARDONA RAMÍREZ, *Jonás*; GERHARDS, *Studien*; JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, *Jonás*; LUX, *Jona*; MANDIROLA, *Giona*; NICCACCI, *Il libro di Giona*; PERSON, *In Conversation with Jonah*; L. SCHMIDT, «*De Deo*»; SEVILLA JIMÉNEZ, «La crisis de Jonás».

[11] Esta es la interpretación habitual de los comentaristas. En contra de ella se manifiesta BOLIN, *Freedom*; para este autor el librito de Jonás no proclama la extensión de la misericordia de Dios a los paganos sino la libertad y soberanía de Dios sobre toda la creación.

En la elección de esta ciudad está la clave para comprender el mensaje del libro. Nínive, capital del imperio asirio a partir de Senaquerib, había quedado en la conciencia de Israel como símbolo del imperialismo, de la más cruel agresividad contra el pueblo de Dios (Is 10,5-15; Sof 2,13-15; Nah). No representaba al mundo pagano en cuanto tal, sino a los opresores de todos los tiempos. A ellos debe dirigirse Jonás para exhortarlos a la conversión, y a ellos les concede Dios su perdón. Creo que esta es la única perspectiva válida para entender la obra. No se trata de universalismo religioso, ni de conciencia misionera o de apertura a los gentiles. El mensaje de este libro es mucho más duro y difícil de aceptar: Dios ama también a los opresores, «hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos» (Mt 4,45).

Quizá la actitud de Jesús con Zaqueo, recaudador de impuestos, prototipo del opresor en tiempos del NT, sea la mejor manera de comprender el mensaje de esta obrita. El relato de Lucas nos habla de un acercamiento voluntario (no reticente, como Jonás) de Jesús al explotador, que provoca su conversión y salvación (Lc 19,1-10). Y el interés de Jesús por «buscar y salvar lo que estaba perdido» refleja el mismo deseo divino de que Nínive se convierta.

En esta perspectiva de opresión e injusticia se comprende la reacción de los ninivitas al mensaje de Jonás. El autor no dice que se conviertan al dios verdadero. No cambian de religión. Simplemente, se convierten «de su mala vida y de sus acciones violentas» (3,8). Aparece en esta frase el término *hamas*, que sintetiza en la predicación profética las injusticias sociales más diversas. Esta forma de conducta es la que debe desaparecer.

En el mensaje del libro hay dos aspectos. Uno corresponde a los opresores: convertirse. Otro toca a Israel: aceptar que Dios los perdone. Lo primero es obvio, lo segundo resulta inaudito. Por eso el autor ha cargado la mano en el segundo tema. Jonás representa al pueblo oprimido, que sufrió la explotación, la persecución y el destierro por parte de los opresores. Un pueblo que se ha ido habituando a fomentar el odio, a esperar que Dios intervenga de forma terrible contra sus enemigos. El autor afirma que esto no sucederá. Es lo más duro que podía decir, y no es extraño que Jonás prefiera la muerte antes que aceptarlo.

¿Podemos compaginar este mensaje con el de otros textos proféticos en los que se denuncia la opresión y se canta con alegría casi cruel la desaparición de los tiranos (Hab 2,6-20; Is 14,4-20)? Creo que sí. Porque estos textos no culpan de crueldad al país, sino al rey (Is 14,4; Hab 2,6ss.; Nah 2,12-14, etc.). Y esto es precisamente lo que piensa el autor de Jonás. Nínive puede ser símbolo de opresión y explotación; pero quienes la habitan son «más de ciento veinte mil hombres que no distinguen la derecha de la iz-

quierda» (4,11). ¿Sería justo que Dios aniquilase a todas estas personas, sin olvidar a los animales, por los que el autor siente especial afecto?

2.1. Problemas del libro

El libro de Jonás es una obra maestra. Sin embargo, la ciencia bíblica advierte en él una serie de hechos sorprendentes, algunos de fácil explicación, otros aún discutidos. Entre estos problemas se encuentran: los aparentes tropiezos en la narración; las diversas maneras de nombrar a Dios; el salmo rezado por Jonás en el vientre del pez; la relación entre los capítulos 1–2 y 3–4.

a) *Los tropiezos en la narración*

En general, esta fluye perfectamente. Solo en ciertos casos nos deja algo perplejos. Por ejemplo, 1,13 parece interrumpir la relación entre los versos 12 y 14. Podría encajar mejor después de 1,6. Sin embargo, en el contexto actual también hace perfecto sentido; muestra el interés de los marineros por no tomar una decisión drástica, contrastando su buena voluntad con la actitud egoísta de Jonás, que poco antes marchó a dormir, desentendiéndose de ellos (1,5).

Igualmente, 3,5, donde se cuenta la penitencia de los ninivitas antes de que el rey proclame su edicto, podría parecer a algunos mejor situado después de 3,9. Pero este cambio rompería la relación tan estrecha e interesante entre los vv. 9 y 10: «A ver si Dios se arrepiente...», «vio Dios... y se arrepintió». Es preferible dejar 3,5 donde está, considerándolo un ejemplo de técnica anticipativa.

El caso que se presta a más debate es 4,5. Este versículo parece en contradicción con lo anterior (Jonás espera el castigo de la ciudad cuando ya sabe que Dios la ha perdonado) y con lo siguiente (Jonás se construye una choza para protegerse el sol, mientras luego será Dios quien haga crecer un ricino con tal fin). Este problema es muy difícil de resolver. La solución más frecuente consiste en situar 4,5 después de 3,4, con lo que desaparece parte del problema. Otros lo consideran una glosa, o el remanente de una tradición distinta, que el autor no ha querido eliminar (algo parecido a lo que ocurre en la historia de José). Últimamente se impone la tendencia a mantener el versículo en su sitio actual, limitándose a traducir el *wayyetse'* por un pluscuamperfecto («había salido»), en vez de por el indefinido («salió»). Solo quedaría por explicar el motivo del ricino, cuando Jonás ya tiene una choza. La solución propuesta (el ricino da más sombra y cubre *la cabeza* de Jonás, como indica expresamente 4,6) parece una escapatoria a falta de mejor respuesta. En realidad, este es el único elemento oscuro en el relato. Los dos anteriores (1,13 y 3,5) no constituyen problema.

b) *Las diversas maneras de nombrar a Dios*

A lo largo del libro varía de forma curiosa. En 1,1–3,3 tenemos Yahvé; en 3,5-10, *'elohîm y ha'elohîm;* en 4,1-5, Yahvé; en 4,6, *'elohîm;* en 4,7-9, *'elohîm y ha'elohîm;* en 4,10-11, Yahvé. Es normal que al hablar de la relación de los ninivitas con Dios (3,5-10) se use el nombre genérico de *'elohîm,* no el nombre propio con el que Dios se reveló a su pueblo (Yahvé). Sin embargo, el uso de *'elohîm* en 4,7-9 resulta extraño. Hasta ahora no se ha encontrado explicación satisfactoria a este fenómeno. Quizá se deba a simple cuestión estilística, a un deseo del narrador de evitar repeticiones (también nosotros alternamos frecuentemente «Dios» y «el Señor» para no resultar reiterativos). Lo que parece injustificado, como veremos más adelante, es querer basar en estos datos la división de la obra en distintas fuentes, al estilo de la yahvista y la elohísta en el Pentateuco.

c) *El salmo (2,3-10)*

Para la mayoría de los comentaristas es algo seguro que este salmo rezado por Jonás no pertenece a la obra original; por consiguiente, tampoco su introducción (2,2). Los argumentos que se aducen son los siguientes:

– la situación del salmo no cuadra con el contexto: se trata de un himno de acción de gracias por la liberación, cuando Jonás se halla todavía en el vientre del pez;

– el lenguaje es distinto; nunca usa el adjetivo «grande», palabra preferid del autor a lo largo de todo el relato; no encontramos ningún arameísmo; en contraposición al resto de la obra, encontramos aquí el lenguaje cúltico del templo;

– la actitud de Jonás en el salmo no concuerda con la que mostrará poco más tarde: de la sumisión y el agradecimiento pasamos de nuevo a la rebeldía y la protesta.

Sin embargo, autores recientes consideran el salmo elemento original de la obra, escrito por el mismo autor del relato. La dependencia del lenguaje cúltico es perfectamente comprensible en un contexto de oración. Por otra parte, no es un simple ensamblaje de piezas sueltas tomadas de otros salmos; tienen una profunda originalidad, que se inserta perfectamente en la temática de la obra.

d) *La relación entre los capítulos 1–2 y 3–4*

La repetición del mandato de Dios a Jonás en 1,2 y 3,2 («levántate y vete a Nínive...») demuestra que la obra está dividida en dos partes. Para la inmensa mayoría de los lectores esto no representa ningún problema. Sin em-

bargo, algunos comentaristas ven aquí la prueba de dos relatos independientes a propósito de Jonás. Uno hablaba de su aventura marina, otro de su predicación en Nínive. ¿Cuál de los dos relatos sería el más antiguo? Los autores no se ponen de acuerdo. Para unos, el de los capítulos 3–4, al que se habría añadido más tarde el relato de la tormenta y el pez. Para otros, lo original es el cuento de 1–2, aplicado más tarde a Jonás para transmitir ciertas verdades religiosas; con este fin el autor compuso la segunda parte.

Sin duda, los capítulos 3–4 podrían haber sido narrados independientemente y hacer perfecto sentido. Pero los capítulos 1–2, sin lo que sigue, se convierten en pura anécdota, que manifestaría quizá el perdón de Dios, pero también su debilidad. Porque Jonás termina saliéndose con la suya: no cumple la orden divina.

Pensamos que el autor compuso las dos partes como elementos esenciales la misma obra, y que existe una relación íntima entre ambas. Esto no impide que emplease temas folklóricos bastante difundidos en su tiempo (como el gran pez que devora y vomita a un personaje, o el tema del naufragio [12]). Pero nos parece una hipótesis sin fundamento la existencia de una serie de historias populares sobre Jonás (dos o tres según los comentaristas), que fueron ensambladas por el autor del libro.

Lo mismo puede decirse de los intentos de explicar la obra como fusión de dos o más fuentes. Esta teoría tuvo algunos adeptos a finales del siglo XIX y comienzos del XX [13]. Este procedimiento, seguido también por otros, ha intentado resucitarlo L. Schmidt, pero la arbitrariedad con que procede no aconseja seguirlo [14].

2.2. Fecha de composición

El libro de Jonás aparece en el canon hebreo entre el del Abdías y el de Miqueas. Esto significa que los judíos lo consideraron un profeta del siglo VIII a.C., probablemente el mismo del que habla 2 Re 14,25. Es comprensible, a falta de más datos, que actuaran así. Pero hoy sabemos que el orden del canon hebreo de los Doce profetas menores no merece pleno crédito. Ya dijimos que era imposible identificar al protagonista del libro con el Jonás ben Amitay contemporáneo de Jeroboán II. Por otra parte, la dependencia literaria con respecto a Joel y a Jeremías, la temática, nos impul-

[12] Sobre esto ha vuelto recientemente KUNZ, «Das Jonabuch».

[13] BÖHME, «Die Composition», distinguía un núcleo «Yahvista» (gran parte del capítulo 1 y de 2,1.11; 3,1-5; 4,1.5-11), al que se añadió más tarde un escrito «Elohísta» (del que solo se conserva parte en 3,6-10; 4,5b.11). Una vez reelaboradas ambas fuentes, un redactor añadió el salmo y otros versículos o palabras aisladas.

[14] L. SCHMIDT, «*De Deo*»... pp. 4-130.

san a situar esta obra durante el período posexílico. Una datación más exacta resulta difícil. Algunos autores la fechan en el siglo V, considerando la obra una reacción contra el nacionalismo exagerado de Esdras y Nehemías.

Otros la sitúan más tarde, aduciendo que los elementos folklóricos indios utilizados por el autor serían mejor conocidos después de la campaña de Alejandro Magno que antes de ella (finales del siglo IV). En cualquier caso, la redacción tuvo lugar antes del año 200 a.C., ya que por entonces formaba parte de los Doce.

2.3. Uso de Jonás en el Nuevo Testamento

El libro de Jonás no es muy citado en el NT, pero en las pocas ocasiones en que esto ocurre tiene gran valor. Jesús pone de relieve la conversión de los ninivitas, modelo y reproche para Israel (Lc 11,32; Mt 12,41). Y Jonás en el vientre del pez queda como símbolo de la muerte y resurrección de Jesús; a ello alude expresamente Mt 12,40 y quizá 1 Cor 15,4. Como alusión de tipo literario encontramos en Mt 26,38 y Mc 14,34 ese morirse de tristeza, formulado con palabras semejantes de la de Jon 4,9. No hace falta decir que por motivos muy distintos.

Con respecto a la aplicación cristológica, solo la permanencia de Jonás en el vientre del pez puede ser considerada como tipo del descenso de Jesús al seno de la tierra (Mt 12,38ss.). A lo sumo, come afirma Lc 11,29ss., podríamos considerar el enfrentamiento de Jonás a los ninivitas como signo del enfrentamiento de Jesús a sus contemporáneos. El paralelismo no llega más allá. Porque Jesús nunca huye de Dios ni de su palabra, no opone resistencia, no baja al seno de la tierra por sus pecados, no se molesta con Dios. Jesús es todo lo contrario. Más que antitipo de Jonás es el anti-Jonás.

24

Del siglo V al final de la profecía (II)

La última parte del libro de los Doce Profetas Menores contiene tres colecciones que comienzan por el mismo título: «Oráculo[1]. Palabra del Señor...» (Zac 9,1; 12,1; Mal 1,1). Si tenemos en cuenta que Malaquías no es el nombre de un profeta, sino un título («mi mensajero»), resulta evidente que el editor de los Doce añadió al último profeta conocido (Zacarías) tres colecciones de oráculos anónimos. La tercera de ellas terminaría convirtiéndose en el libro de «Malaquías». Las otras dos quedaron unidas a los ocho capítulos de Zacarías. En el fondo, la unión no resulta absurda. Ya indicamos al hablar de Zacarías que, a pesar de las diferencias de contenido, estilo e intención, hay puntos de contacto entre Zac 1–8 y 9–14.

1. Zac 9–11 y 12–14[2]

1.1. Origen de los textos

Si los seis últimos capítulos del libro de Zacarías no proceden del profeta del siglo VI, ¿cuál es su origen? Son tres las teorías propuestas.

[1] «Oráculo», en hebreo *massa'*. FLOYD, «The *massa'*» incluye también en este género los «libros» de Nahún y Habacuc.

[2] *Historia de la investigación:* WILLI-PLEIN, «Das Zwölfprophetenbuch» (1999).

Comentarios: PETERSEN, (OTL) 1995; MEYERS-MEYERS, (AB) 1993; MITCHELL (ICC) 1912; REDDIT, (NCBC) 1995; REVENTLOW, (ATD) 1993.

Estudios: BODA-FLOYD, *Bringing Out the Treasure*; HO FAI TAI, *Prophetie als Schriftauslegung*; LAMARCHE, *Zacharie IX-XIV*; OTZEN, *Studien*; PERSON, *Second Zechariah*.

1) La primera defiende la *unidad de autor*, atribuye los seis capítulos al mismo profeta. Es una opinión antigua, que siguen defendiendo Lamarche en la segunda mitad del siglo XX (1961). Se aduce el estilo antológico manifiesto en todos los capítulos, la estructura tan compacta y bien trabada y la posibilidad de entender todos esos textos en el mismo momento histórico.

2) Sin embargo, muchos autores no admiten que la estructura propuesta por Lamarche sea convincente. Y si esta cae, no hay motivos serios para defender la unidad de autor. El estilo antológico y las referencias a la misma época histórica son compatibles con la diversidad de autores. Por otra parte, entre los capítulos 9–11 y 12–14 existen diferencias notables.

– En los primeros predomina el verso, en los otros la prosa.

– Los primeros, aunque de contenido escatológico, conservan cierta vinculación con la historia; 12–14 son exclusivamente escatológicos.

– En 9–11 es frecuente el uso de Israel, Efraín, José; en 12–14 se usa casi exclusivamente Jerusalén.

– Los títulos idénticos en 9,1 y 12,1 parecen indicar que se trata de dos colecciones distintas.

Por todo esto, algunos autores atribuyen Zac 9–11 y 12–14 a *dos profetas distintos* (Deuterozacarías y Tritozacarías, respectivamente).

3) La mayoría de los comentaristas recientes se inclina a considerar estos capítulos como una antología de textos de origen diverso. La idea fue propuesta ya por Flügge[3] (1784) y parece la más convincente.

1.2. El problema de la datación de los oráculos

Todos los autores coinciden en que las referencias históricas de Zac 9–14 son escasas y bastante oscuras. Por consiguiente, es muy difícil precisar de qué época proceden. Tres textos han desempeñado un papel capital en el problema de la datación.

El primero es 9,1-8, donde se habla de una amenaza que se extiende a Tiro, Sidón y Filistea. Casi todos los autores piensan en una invasión desde el norte, pero no coinciden en los resultados. Unos hablan de la primera campaña de Tiglatpileser III, otros de la segunda, otros de la campaña de Sargón II el año 720 o de Alejandro Magno. Algunos datan el pasaje en tiempos de Josías, otros durante los Macabeos.

De importancia capital ha sido también la mención de los «jonios» en 9,13. A partir de Stade es frecuente referirla a los griegos posteriores a Alejandro Magno, favoreciendo con ello una datación a finales del siglo IV o

[3] FLÜGGE, *Die Weissagungen...*

durante el III. Sin embargo, los jonios aparecen mencionados en documentos cuneiformes del siglo VIII a.C.; Otzen los identifica con las tropas mercenarias griegas que constituían el núcleo del ejército egipcio durante los siglos VII-VI a.C.

El tercer pasaje de importancia ha sido 10,10-11, que menciona conjuntamente a Egipto y Asiria. Quienes piensan que el texto habla de estas potencias fechan los capítulos en los siglos VIII-VII, antes de la desaparición de Asiria. Pero otros creen que se trata de simples nombres clave para referirse a los Diadocos, o a Tolomeos (Egipto) y Seléucidas (Asiria). En la misma línea podríamos situar las diversas menciones que se hacen de Efraín, Israel, José; quienes las aplican al Reino Norte datan los capítulos en el siglo VIII o VII (antes de su desaparición o cuando todavía había esperanzas de su restauración); pero otros autores creen que estos nombres no se refieren al antiguo Reino Norte, sino a todo el pueblo de Dios.

En definitiva, de las referencias históricas del libro se pueden deducir todas las épocas desde el siglo VIII al II. La teoría más difundida actualmente es la que sitúa estos capítulos a finales del siglo IV y durante el III, tomando como punto de partida las campañas de Alejandro Magno, pero no faltan otras opiniones[4].

Ante la dificultad de datar la obra basándose en las referencias históricas, Hanson sigue un criterio muy distinto, que se basa en lo literario y sociológico. Para él estos capítulos reflejan las disensiones crecientes dentro de la comunidad exílica y posexílica.

1.3. Zac 9–11

En vez de fragmentar estos capítulos en una serie de pequeños oráculos es preferible fijarse en las unidades mayores. La primera colección (Zac 9–11) está formada por tres grandes bloques: 9,1–10,2; 10,3–11,3; 11,4-17 + 13,7-9.

El primero (9,1–10,2) desarrolla los temas típicos del himno al Dios guerrero: sus conquistas (1–7), llegada al templo (8), entronización (9–10), liberación de los cautivos (11–14), banquete final y prosperidad (15–17). El pasaje 10,1-2, desconcertante a primera vista por su referencia a la lluvia, quizá encaje bien como final de lo anterior: el Dios de la historia aparece también como señor de la naturaleza y asegura no solo el éxito político-militar, sino también la prosperidad material, agrícola.

[4] REDDIT, «Nehemiah's First Mission» piensa que los cuatro oráculos más antiguos fueron compuestos entre los años 515-445, y que los unió un redactor en tiempos de Nehemías, hacia finales del siglo V.

El segundo bloque repite temas parecidos (10,3–11,3): la batalla (3–7), la vuelta de los desterrados en una especie de nuevo éxodo (8–11a), la derrota de los enemigos (11b), la alabanza final al Dios salvador (12). El fragmento 11,1-3 desconcierta al principio; pero si recordamos que las imágenes del cedro y del león se aplicaban a las potencias extranjeras, estos versos sirven para poner de relieve la derrota de los enemigos.

El tercer bloque lo constituye la alegoría de los pastores (11,4-17 + 13,7-9), pasaje muy debatido y complejo [5]. Unos los identifican con potencias hostiles, bien a nivel internacional (babilonios-persas-griegos), bien a nivel institucional (sacerdotes-falsos profetas-reyes). Más frecuentes son las referencias a personajes históricos: Moisés-Aarón-María: Saúl-David-Salomón; Joacaz-Joaquín-Jeconías; Lisímaco-Jasón-Menelao; tres sumos sacerdotes desconocidos del período griego, etc. En cualquier hipótesis, la alegoría describe una situación muy difícil del pueblo/rebaño, que se hace cada vez más dura por culpa del mismo. Sin embargo, la actividad del mal pastor y la dispersión se convertirán en prueba purificadora; al final habrá un resto que invoque al Señor y se halle en alianza con él.

Esta breve exposición del contenido demuestra que Zac 9–11 es una colección bastante heterogénea. Los dos primeros bloques coinciden algo en su contenido e imágenes, pero también se advierten diferencias. Ambos hablan de la superación de la prueba, del Dios guerrero que derrota a sus enemigos y libera a los desterrados. Pero el primero concede gran importancia al tema mesiánico (9,9-10) y el segundo, no. En cuanto a la alegoría de los dos pastores, se sitúa en una perspectiva muy distinta. Aquí el mal no está fuera del pueblo, sino dentro. Lo importante no es derrotar a los enemigos, sino purificar al pueblo. Por consiguiente, no podemos asegurar ni negar que estos capítulos procedan del mismo autor; pero parece claro que no han sido compuestos al mismo tiempo y en estrecha relación de unos con otros.

1.4. Zac 12–14

En 12,1 encontramos un nuevo título. Desde aquí hasta el final del libro podríamos distinguir siete secciones, que comienzan todas ellas con la misma fórmula: «sucederá aquel día» (*wehayah bayyôm hahû':* 12,3.9; 13,2.4; 14,6.8.13). Sin embargo, no parece que sea esta fórmula la que estructura los capítulos. Es preferible atenerse al contenido de los distintos

[5] En cuanto a la delimitación, unos solo consideran original 11,4-14 (Otzen, Rehm); otros, 11,4-16 (Elliger, Sellin-Fohrer); 11,4-17 (Junker, Gelin, Lamarche, Eissfeldt), o incluso 11,4-17 + 13,7-9 (Ewald, Mitchell, Hoonacker, Delcor, Chary). El v. 8a, que muchos consideran añadido posterior, ha hecho correr ríos de tinta.

oráculos. Y, ante todo, se impone una distinción entre 12,1-13[6], y el capítulo 14. Este último es considerado por todos los autores mucho más apocalíptico y tardío.

12,1–13,6 comienza hablando del combate escatológico entre Jerusalén y todas las naciones (1-8). Sin embargo, la derrota de los enemigos no abre paso a un canto de victoria, sino a una gigantesca lamentación (12,9–13,1). A la purificación del corazón sigue la purificación del país, desterrando de él los ídolos y los falsos profetas (13,2-6). Los versos finales (13,4-6), con introducción propia y que caen en lo anecdótico, son considerados posteriores por bastantes comentaristas. De todos modos, el mayor problema planteado a la ciencia bíblica por esta sección es el personaje «traspasado». Zacarías hijo de Yehoyadá, Josías, Zorobabel, Onías III, Simón son algunos de los casi cuarenta nombres propuestos a la hora de identificarlo. El problema es parecido al del Siervo de Yahvé en Is 40–55. Es posible que el autor piense en un personaje que salva a su pueblo mediante el sufrimiento, inspirándose en Is 53.

Finalmente, el capítulo 14 mezcla temas ya conocidos de los capítulos anteriores con otros nuevos. Comienza hablando del combate escatológico y la teofanía (1-5), que abre paso a una época paradisíaca (6-11). Resuena de nuevo el tema del combate (12-15); los supervivientes del mismo acudirán a Jerusalén a celebrar la realeza de Yahvé en la fiesta de las Chozas (16). Quien no lo haga será castigado (17-19). El capítulo termina con un apéndice que habla de la santidad plena de todo lo que haya en Jerusalén y de la desaparición de los mercaderes del templo (20-21). Quizá el mayor valor de estos oráculos tan distintos sea su insistencia en la realeza de Yahvé (14,9.16.17).

1.5. Uso de Zac 9–14 en el Nuevo Testamento

Estos capítulos han sido de los que más influyeron en el NT. Numerosos episodios de la vida de Jesús parecen inspirados en algunas de sus afirmaciones. La expulsión de los mercaderes del templo (cf. Zac 14,21), la entrada en Jerusalén, la venta por treinta monedas, la contemplación del traspasado. Muchos de estos pasajes representan serios problemas por el uso que Jesús o los evangelistas hacen del texto bíblico o por la versión que usan.

Zac 9,9 es citado en sentido literal por Mt 21,5 y Jn 12,5 cuando hablan de la entrada de Jesús en Jerusalén.

Zac 11,12s. es citado por Mt 27,9s., con el error de atribuir la cita a Jeremías. Es cierto que este profeta compró un campo; pero no fue el del al-

[6] La relación entre Zac 14 y el resto del libro (no solo los cc. 9–13) la ha estudiado detenidamente SCHAEFER en los tres artículos citados en la bibliografía final.

farero ni le costó treinta monedas. El evangelista piensa sin duda en el texto de Zac 11,12s.

Zac 12,10 («mirarán al que traspasaron») es citado por Jn 19,38 no según el texto de los LXX, sino en una versión más parecida a la de Símmaco y Teodoción. La idea del lamento, contenida también en el verso de Zacarías, es recogida por Mt 24,30 («todas las razas se golpearán el pecho»).

Zac 13,7 («heriré al pastor») es utilizado por Jesús en sentido acomodaticio (cf. Mt 26,31; Mc 14,27).

Como ocurre en toda obra de carácter escatológico y apocalíptico, Zac 9–14 sirvió de arsenal al autor del Apocalipsis. Entre las referencias más interesantes se encuentran Ap 21,25; 22,1.5 a Zac 14,7s.

2. Malaquías[7]

El último de los tres oráculos ocupa poco más de cinco páginas en la Biblia Hebraica Stuttgartensia. Si alguno se admira de que Meinhold le dedicara en 2006 un comentario de 497 páginas, debe recordar que Bulmerincq, entre introducción y comentario, le dedicó 1159.

El Targum identificó a este profeta anónimo con Esdras. San Jerónimo siguió esta opinión. Pero, aunque el librito ofrezca algunos puntos de contacto con la actividad de Esdras, existen también discrepancias; por ejemplo, en la actitud ante los levitas. Bulmerincq lanzó la hipótesis de que el «mensajero» de 3,1 era Esdras, y el autor del libro un ayudante suyo, que colaboró con él en la reforma. Tampoco esta opinión ha sido aceptada por los comentaristas.

Es preferible reconocer que no sabemos quién escribió estas páginas. La época podemos captarla a través de ellas. La indiferencia del pueblo ha llegado al máximo. Desanimado al ver que las antiguas promesas siguen sin cumplirse, cae en la apatía religiosa y en la falta absoluta de confianza en Dios. Duda de su amor, de su justicia, de su interés por Judá. Todo esto repercute en que el culto y la ética se encuentren a bajísimo nivel.

Esta situación nos hace pensar en el siglo V a.C., en los años anteriores a la reforma de Nehemías y Esdras. Otros datos del libro corroboran esta da-

[7] *Historia de la investigación:* O'BRIEN, «Malachi in Recent Research» (1995); WILLI-PLEIN, «Das Zwölfprophetenbuch» (1999).

Introducción: MENDOZA, «Malaquías»; MARIOTTINI, «Malachi».

Comentarios: BAKER, 2006; BULMERINCQ, 1926-1932; HILL, (AB) 1998; MEINHOLD, (BK) 2006; PETERSEN, (OTL) 1995; REDDIT, (NCBC) 1995; REVENTLOW, (ATD) 1993 [trad. it.].

Estudios: BAUER, *Zeit des Zweiten Tempels*; BERQUIST, «The Social Setting»; HIEKE, *Kult und Ethos*; LESCOW, *Das Buch Maleachi*; REDDITT, «The Book of Malachi in the Social Setting»; TIEMEYER, «Giving a Voice»; WEYDE, *Prophecy and Teaching*.

tación. El templo ha sido reconstruido (1,10); el culto, aunque mal, funciona (1,7-9.12.13); los sacerdotes y levitas están organizados (2,3-9). Nos encontramos en los años posteriores al 515, fecha de la consagración del nuevo templo. Sin embargo, la época de entusiasmo inicial ha pasado. Por consiguiente, es muy probable que este profeta anónimo actuase entre los años 480-450, aunque no podemos excluir la época del 433-430, coincidiendo con las perturbaciones que siguen a la marcha de Nehemías a Susa[8].

Según Berquist, Malaquías advierte en el pueblo tres grupos muy distintos de personas: los piadosos y fieles, que tienen la bendición asegurada; un grupo de escépticos que pueden salvarse todavía si se arrepienten; un grupo de malhechores arrogantes, sin posibilidad de salvación. En cambio, Reddit[9] advierte en el libro dos series de mensajes, una dirigida contra los sacerdotes y otra contra el pueblo en general.

«Malaquías» aborda los problemas de su época, sean teóricos (amor de Dios, justicia divina, retribución) o prácticos (ofrendas, matrimonios mixtos, divorcio, diezmos). En este sentido, se sitúa perfectamente en la línea de los antiguos profetas. Si su mensaje no alcanza a veces un horizonte tan amplio como el de aquellos se debe en gran parte a que la época no da más de sí. Leyendo la obra tenemos la impresión de que la Palabra de Dios se hace pequeña, acomodándose a las míseras circunstancias de su pueblo. Como si no tuviese nada nuevo e importante que decir, limitándose a recordar la predicación del Deuteronomio o de los antiguos profetas.

Un aspecto curioso y característico de esta obra es el uso del diálogo, que refleja probablemente las controversias del profeta con su auditorio[10]. La estructura de estas discusiones es siempre la misma: *a)* afirmación inicial del profeta, o de Dios a través de él; *b)* objeción de los oyentes; *c)* el profeta justifica la afirmación inicial y saca las consecuencias. Para algunos autores, el punto de partida es siempre un texto o una idea del Deuteronomio. Con tal de no exagerar los paralelismos, que a veces resultan forzados, es interesante tener esto presente para captar el gran influjo del Deuteronomio en el profeta.

La mayoría de los comentaristas divide el libro en seis secciones:

a) 1,2-5 afirma el amor de Dios y lo demuestra comparando la suerte de Jacob con la de Esaú; es decir, la de los judíos con la de los edomitas, que han sufrido poco antes una invasión árabe.

[8] La fecha de la actividad de Nehemías y de la reforma que llevó a cabo juntamente con Esdras es cuestión muy compleja. Sigo la cronología de Bright, Pavlovsky, Vogt, Schedl, etc.

[9] REDDITT, «The Book of Malachi in the Social Setting». Un punto de vista distinto en ROGERSON, «The Social Background of the Book of Malachi».

[10] Cf. LESCOW, «Dialogische Strukturen». PETERSEN, «Malachi: The Form-Critical Task», ha clasificado la obra en el género de la diatriba.

b) 1,6–2,9 se dirige a los sacerdotes reprochándoles que ofrezcan víctimas de poco valor. En Neh 13,10-12 se habla del descuido del templo durante la ausencia del gobernador; este dato servirla para fechar el libro en los años 433-430, pero lo mismo pudo ocurrir en la época anterior. Se ha puesto en duda la autenticidad de algunos versículos (1,11-14; 2,2.7), sin que los autores coincidan en sus opiniones. Es verdad que en ciertos momentos encontramos poesía bien cortada y rítmica; en otros, prosa un tanto ampulosa y confusa. Y el contenido pueden considerarlo algunos muy superior a la problemática de «Malaquías». Pero no creemos que ninguno de estos aspectos sean signos inequívocos de añadidos posteriores.

c) 2,10-16 trata dos problemas: el de los matrimonios mixtos y el del divorcio. Algunos comentaristas piensan que los vv. 11b-13 son añadidos posteriores, o al menos 11b-12.

d) 2,17–3,5 responde a quienes dudan de la retribución divina indicando que el día del juicio está cerca. En esta sección aparece un tema muy importante: el del mensajero que precede a la venida del Señor; 3,23 lo identificará con Elías. Los vv. 3,3-4, que hablan de la purificación de los levitas e interrumpe la secuencia lógica (llegada del mensajero-juicio), son considerados añadido por muchos autores.

e) 3,6-12 justifica las malas cosechas y la plaga de langosta indicando que los israelitas defraudan a Dios al no pagar los diezmos y primicias (cf. Neh 13,10-12). Si cambian de conducta, estos males desaparecerán. Algunos proponen trasladar esta sección después de 2,9.

f) 3,13-21 se dirige a un grupo de personas piadosas que han caído en el desánimo al ver que su piedad no les sirve de nada mientras los arrogantes y malvados prosperan. El día del juicio establecerá una división radical entre impíos y justos.

La obra termina con dos breves apéndices. El primero (3,22) sobre la observancia de la Ley. El segundo (3,23-24) sobre la venida de Elías; se inspira en 3,1.

Uso de Malaquías en el Nuevo Testamento

Este librito es de los más citados en el NT. Los dos textos que causaron mayor impacto fueron 3,1 y 3,23s., que hablan del mensajero. 3,1 aparece citado en Mc 1,2; Lc 1,17.76; 7,19.27; Jn 3,28. El otro texto, 3,23s., en Mt 17,10-11; Mc 9,11-12; Lc 1,17. En todos estos casos, el mensajero es identificado con Juan Bautista. De este modo, el NT lleva a cabo un proceso de desmitificación. Elías no volverá, piensen lo que piensen profetas anónimos, escribas o pueblo. El único precursor es Juan Bautista.

Rom 9,13 cita Mal 1,2-3 para demostrar la libertad de Dios al amar a Jacob más que a Esaú. Otros paralelos no son citas directas; solo coincide alguna afirmación de fondo.

3. Is 24–27 [11]

En esta época acostumbra datarse, aunque con ciertas oscilaciones, este bloque de capítulos, conocido habitualmente como el «Gran apocalipsis» (para distinguirlo del «Pequeño apocalipsis»: Is 34–35), aunque algunos no consideran acertado este título [12]. La sección parece formada por textos heterogéneos y a veces resulta muy difícil captar la relación entre ellos. Es probable que ciertos añadidos posteriores contribuyan a oscurecer, más que a aclarar, el sentido de los oráculos primitivos [13].

El c. 24 podemos resumirlo en cuatro cuadros y un apéndice. El tema global es el juicio y condena de la tierra, aunque se salva un pequeño número, que alaba al Señor. El primer cuadro (24,1-6) presenta a Dios que hiende la tierra, la devasta, y castiga a todos sus habitantes, quedando solo unos pocos. Algo que recuerda al diluvio universal. El segundo cuadro (24,7-12) reduce el horizonte universal al estrecho ámbito de una ciudad anónima en la que toda forma de alegría cede el puesto a los escombros y la destrucción [14]. El cuadro tercero (24,13-18a) contrasta a dos grupos muy distintos de personas: los pocos salvados entonan la gloria de Dios (24,13-16a), pero el profeta constata con dolor que los traidores siguen actuando y los amenaza con un castigo inevitable. El cuarto cuadro (24,18b-20) recoge el tema del diluvio universal del Génesis («se abren las compuertas del cielo»), pero la tierra no queda inundada, sino que se tambalea y bambo-

[11] *Historia de la investigación:* amplia exposición en HIBBARD, *Intertextuality*, pp. 20-36; U. BECKER, «Tendenzen», esp. 115-118.

Estudios: DOYLE, *The Apocalypse*; HIBBARD, *Intertextuality in Isaiah 24–27*; MILLAR, *Isaiah 24–27*; NITSCHE, *Jesaja 24–27*.

[12] «Si tomamos Daniel y el ciclo de Henoc como ejemplos típicos del género apocalíptico, algunos rasgos de la apocalíptica están presentes aquí (resurrección de los muertos 26,19, abolición de la muerte 25,8, encarcelamiento de los ejércitos celestes 24,22) pero faltan otros (periodización de la historia, viajes celestes, mentalidad sistemáticamente dualista) y, en cualquier caso, gran parte de la sección (25,1-5.10b-12; 26,7-19; 27,2-5) no tiene nada en común con la apocalíptica. Hay pues un consenso creciente en que esta designación es engañosa y debe ser abandonada» (BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39*, p. 346). En la misma línea se expresa BEUKEN, *Jesaja 13–27*.

[13] Sobe los complejos problemas que plantean el origen y estructura de estos capítulos cf. KLEGER, «Die Struktur».

[14] Como indica HIBBARD, *Intertextuality...*, pp. 20-25 la identificación de esta ciudad (que reaparece en 25,2; 26,1.5; 27,10) es una de las cuestiones más debatidas en estos capítulos. Se ha propuesto Babilonia, Jerusalén, Samaria, Moab, una ciudad simbólica. Algunos piensan que estos textos se refieren a distintas ciudades (Babilonia y Jerusalén, por ejemplo).

lea, tiembla y retiembla, se mueve y remueve por el peso del pecado. Con esto volvemos a lo dicho en el cuadro primero.

Los vv. 1-20 forman un conjunto bastante cerrado y relativamente homogéneo. Le sigue un oráculo, introducido por la fórmula «sucederá aquel día» (24,21-23), que no habla del castigo de la tierra, sino del castigo de los ejércitos del cielo en el cielo y de los reyes de la tierra en la tierra. El v. 23 concreta al ejército del cielo en la luna y el sol, refiriéndose probablemente a cultos astrales. Ninguna de las dos grandes lumbreras, y ninguno de los reyes de este mundo, cuentan nada ante Yahvé, que instaurará su reinado en el Monte Sión y en Jerusalén.

El c. 25 parece compuesto por cuatro piezas, probablemente de épocas y autores distintos. 1) Comienza con una alabanza personal del poeta (25,1-5), entusiasmado por los maravillosos designios de Dios, que castiga a los tiranos y protege a los pobres y desvalidos; encontramos de nuevo la referencia a una ciudad anónima, tan misteriosa como la de 24,10. 2) Con fuerte contraste (y empalmando con 24,23 por la referencia al Monte Sión) se habla en 25,6-8 de un magnífico banquete ofrecido por el Señor «en este monte» a todos los pueblos, con manjares suculentos y vinos de solera; banquete que dará paso al aniquilamiento de la muerte y la tristeza. 3) Como respuesta a ese anuncio, un grupo anónimo alaba a Dios por su salvación y por su mano protectora sobre «este monte» (9-10a). 4) En cambio, Moab será destrozada y humillada (10b-12).

En el c. 26 podemos distinguir otros tres oráculos: 1) 26,1-6 contrasta nuevamente a la «ciudad fuerte» (se supone Jerusalén), donde habita un pueblo justo, y la ciudad abatida y pisoteada por los pies de los oprimidos. 2) 26,7-13 mezcla reflexión, oración y confesión de fe, contraponiendo la suerte de justos y malvados. 3) 26,14-19 ofrece un nuevo contraste, pero de carácter muy distinto: es el grupo de los justos, que se considera muerto y sin futuro; en línea parecida a la de Ez 37,1-14 se le promete: «vivirán tus muertos, tus cadáveres se alzarán».

Los oráculos finales (26,20–27,13) recogen, en cierto modo, los temas del c. 24. El primero (26,20-21) invita a esconderse ante el inminente castigo de toda la tierra, castigo que afectará ante todo a Leviatán, símbolo del mal (27,1-2). Pero, a diferencia de lo descrito en 24,7 («languidece el mosto, desfallece la vid»), ahora se canta a la viña hermosa, aunque dejando claro lo que le ocurrirá según dé «zarzas y cardos» o se acoja a la protección de Dios (27,2-5). En línea parecida, también Jacob/Israel «echará brotes y flores y sus frutos cubrirán la tierra», pero debe destruir sus altares idolátricos y no erigir estelas y cipos (27,6-9). Un último contraste cierra la sección: la plaza fuerte queda solitaria, sin que Dios se compadezca de su pueblo (27,10-11); el monte santo de Jerusalén se ve inundado por los

israelitas venidos de todas partes del mundo, recogidos uno a uno por el Señor (27,12-13).

4. Otros textos y temas

En esta época final, sin poder datarlos con exactitud, surgen también otros pasajes de profetas anónimos.

4.1. La doble promesa

Jr 33 contiene unos oráculos sobre la doble promesa a la dinastía davídica y a los levitas.

> Porque así dice el Señor: *No faltará a David un sucesor que se siente en el trono* de la casa de Israel. *De los sacerdotes y levitas no faltará quien ofrezca en mi presencia* holocaustos, inciense las ofrendas y haga sacrificios todos los días.
>
> El Señor dirigió la palabra a Jeremías: —Así dice el Señor: Si puede romperse mi alianza con el día y la noche, de modo que no haya día y noche a su tiempo, también se romperá *la alianza con David, mi siervo*, de modo que le falte sucesor en el trono, y *la alianza con los sacerdotes y levitas*, mis ministros. Como las estrellas del cielo, incontables; como las arenas de la playa, innumerables; *multiplicaré la descendencia de mi siervo David y de los levitas que me sirven* (Jr 33,17-22).

Para entender esta extraña fusión de las tradiciones davídica y levítica debemos comparar las dos versiones de la entrada del arca en Jerusalén. La de 2 Sm 6 es muy sucinta:

> Informaron a David: El Señor ha bendecido a la familia de Obededom y toda su hacienda en atención al arca de Dios. Entonces fue David y llevó el arca de Dios desde la casa de Obededom a la Ciudad de David, haciendo fiesta. Cuando *los portadores del arca del Señor* avanzaron seis pasos, sacrificó un toro y un ternero cebado (2 Sm 6,12-13).

En ningún momento se hace referencia a sacerdotes y levitas, y el arca la llevan personas sin cualificación religiosa alguna.

El relato de 1 Crónicas 15 ofrece una imagen muy distinta. David afirma desde el primer momento la importancia de los levitas: «*Nadie puede transportar el arca de Dios a excepción de los levitas*, porque el Señor los ha elegido a ellos para transportar el arca y para servirle a él eternamente» (v. 2). Por si no bastaran estas palabras, el Cronista añade otros 22 versículos en los que detalla nombres y actividades de sacerdotes y levitas durante la ceremonia (1 Cr 15,3-24). El Cronista, representante de levitas y sacerdotes, ha legitimado su posición y privilegios remontándolos a David. Al mismo tiempo, le devuelve el favor al monarca manteniendo la esperanza de res-

tauración de su dinastía, como se advierte en Jr 33 y en el Sal 132. Este hecho revela la estrecha relación entre ciertos grupos proféticos y levíticos.

4.2. Vuelta a la patria y reconstrucción de Jerusalén

También en esta época encajan las promesas de vuelta a la patria de los numerosos judíos todavía dispersos. Es una relectura de los oráculos de Deuteroisaías y de Ezequiel sobre este tema [15]. Ellos esperaban la vuelta de todos los exiliados. La realidad no fue esa. Muchos quedaron en la diáspora. Por eso, los nuevos oráculos enumeran con gusto los más diversos países de la dispersión:

> Aquel día el Señor tenderá otra vez su mano para rescatar al resto de su pueblo: los que queden en Asiria y Egipto, en Patros y en Cus y en Elam y en Senaar y en Jamat y en las islas (Is 11,11).

La vuelta a la patria va acompañada a veces, como en Deuteroisaías y Zacarías, de la esperanza de la reconstrucción de Jerusalén, incluso con detalles muy concretos:

> Mirad que llegan días —oráculo del Señor— en que se edificará la ciudad del Señor, desde la torre de Hanael hasta la puerta del Angulo. La cinta de medir seguirá derecha hasta Loma de Gareb y girará hacia Goat. Todo el valle de los cadáveres, el cementerio de las cenizas, hasta el valle del torrente Cedrón, y hasta la puerta de los Caballos, en oriente, estará consagrado al Señor, y ya no será arrasado ni destruido jamás (Jr 31,38-40).

4.3. La conquista de los pueblos vecinos

Es tema relativamente frecuente, que adquiere diversas modalidades en cuanto a los enemigos que serán dominados. El texto de Amós hace referencia expresa al antiguo reino de David. El de Joel se centra en la costa (Tiro, Sidón, Filistea), el de Abdías menciona pueblos muy diversos, pero comienza y termina hablando de Edom (el monte de Esaú).

> Aquel día levantaré la choza caída de David, tapiaré sus brechas, levantaré sus ruinas hasta reconstruirla como era antaño; *para que conquisten el resto de Edom y todos los pueblos* que llevaron mi nombre (Am 9,11-12).
>
> También vosotros, *Tiro, Sidón y comarca filistea* (...) muy pronto os daré vuestro merecido: porque me robasteis mi oro y mi plata, llevasteis a vuestros templos mis objetos preciosos; vendisteis los hijos de Judá y Jerusalén a los griegos para alejarlos de su territorio. Pues yo los sacaré del país donde los vendisteis, haré recaer la paga sobre vosotros: venderé vuestros hijos e hijas a los judíos, y ellos los venderán al pueblo remoto de los sabeos —lo ha dicho el Señor— (Jl 4,4-8)

[15] Véase el detenido estudio de SCHULTZ, *The Search for Quotation*.

Ocuparán *el Negueb, el monte de Esaú, ocuparán la Sefela y Filistea, Benjamín y Galaad, los campos de Efraín, los campos de Samaria*; los desterrados israelitas, esos desgraciados, *ocuparán Canáan hasta Sarepta*; los desterrados de Jerusalén que viven en Sefarad ocuparán los poblados del Negueb; después subirán victoriosos al Monte Sión *para gobernar el monte de Esaú*, y el reino será del Señor (Abd 19–21).

Sin embargo, como reflejo de una mentalidad distinta, otros autores anónimos hablan de la conversión de los extranjeros:

Aquel día habrá una calzada de Egipto a Asiria: los asirios irán a Egipto y los egipcios a Asiria; los egipcios con los asirios darán culto a Dios. Aquel día Israel será mediador entre Egipto y Asiria, será una bendición en medio de la tierra; porque el Señor de los ejércitos lo bendice diciendo: «¡Bendito mi pueblo, Egipto, y la obra de mis manos, Asiria, y mi heredad, Israel!» (Is 19,23-25)

A ti vendrán los paganos, de los extremos del orbe, diciendo: ¡Qué engañoso es el legado de nuestros padres, qué vaciedad sin provecho! ¿Podrá un hombre hacer dioses? No serán dioses. Pues esta vez yo les enseñaré mi mano poderosa, y sabrán que me llamo El Señor (Jr 16,19-21).

Entonces purificaré los labios de los pueblos para que todos invoquen el nombre del Señor y le sirvan de común acuerdo; desde allende los ríos de Etiopía, de la dispersión, los que me rezan me traerán ofrendas (Sof 3,9-10).

Así dice el Señor de los ejércitos: Todavía vendrán pueblos y vecinos de ciudades populosas; los de una ciudad irán a los de otra y les dirán: «Vamos a aplacar al Señor». —Yo voy contigo a visitar al Señor de los ejércitos. Así vendrán pueblos numerosos y naciones poderosas a visitar al Señor de los ejércitos en Jerusalén y a aplacar al Señor.

Así dice el Señor de los ejércitos: En aquellos días diez hombres de cada lengua extranjera agarrarán a un judío por la orla del manto y le dirán: «Vamos con vosotros, pues hemos oído que Dios está con vosotros» (Zac 8,20-23).

4.4. La denuncia de los ídolos

El texto del libro de Jeremías que copio a continuación coincide en muchos aspectos con los textos del «Deuteroisaías» contra los ídolos (40,19-26; 41,6; 44,9-20; 46,1-7). La novedad radica en la contraposición de la impotencia de los ídolos con la omnipotencia creadora de Dios (para destacarlo, pongo en cursiva los versos referentes a Dios).

Corta un leño en el bosque, lo trabaja el artífice con la gubia, lo adorna con oro y plata, lo sujeta con clavos y martillo, para que no vacile. Son espantapájaros de melonar, que no hablan; hay que transportarlos, porque no andan; no los temáis, que no pueden hacer ni mal ni bien.

No hay como tú, Señor; tú eres grande, grande es tu fama y tu poder, ¿quién no te temerá? Tú lo mereces, Rey de las naciones; entre todos sus sabios y reyes, ¿quién hay como tú?

Sin distinción son necios e insensatos, educados por una ficción de leño. De Tarsis importan plata laminada, oro de Ofir, lo trabajan el orfebre y el fundidor, lo revisten de grana y púrpura; pura obra de artesanos.

En cambio, el Señor es Dios verdadero, Dios vivo y rey de los siglos: bajo su cólera tiembla la tierra, las naciones no soportan su ira. (...). *El hizo la tierra con su poder, asentó el orbe con su maestría, desplegó el cielo con su habilidad* (Jr 10,3-9).

Esta crítica a los ídolos se prolongará en los Salmos (Sal 115,4-7 [16], Sal 135,15-17) en la Carta de Jeremías (Baruc 6) y las tradiciones griegas sobre Daniel (Dn 14).

4.5. La exaltación del sábado

El lector del libro de Isaías, que en el cap. 1 ha escuchado la clara condena de las fiestas religiosas, incluido el sábado, se admira al llegar al cap. 56 de encontrar estas palabras:

[2]Dichoso el hombre que obra así, dichoso el mortal que persevera en ello, *que guarda el sábado sin profanarlo* y guarda su mano de hacer cualquier mal. [4]Porque así dice el Señor: A los eunucos *que guarden mis sábados*, que escojan lo que me agrada y perseveren en mi alianza (...). [6]A los extranjeros que se hayan dado al Señor, para servirlo, para amar al Señor y ser sus servidores, *que guarden el sábado sin profanarlo* y perseveren en mi alianza, [7]los traeré a mi Monte Santo...

Is 56 es una maravilla de apertura religiosa a eunucos y extranjeros, representantes de grupos marginados (por la imposibilidad de tener hijos o por ser paganos). Nada de eso es obstáculo para agradar a Dios y acceder a su Monte Santo. Pero se requiere un comportamiento ético, perseverar en la alianza y, muy concretamente, observar el sábado.

Este tema ha influido también en un discurso puesto en boca de Jeremías, que insiste en no sacar cargas de las casas ni hacer trabajo alguno en ese día.

Así me dijo el Señor: Ve y colócate en la puerta de Benjamín, por donde entran y salen los reyes de Judá, y en cada una de las puertas de Jerusalén, y diles: Reyes de Judá, judíos y vecinos de Jerusalén, que entráis por estas puertas, escuchad la palabra del Señor. Así dice el Señor: Guardaos muy bien de llevar cargas en sábado o de meterlas por las puertas de Jerusalén. No saquéis cargas de vuestras casas en sábado ni hagáis trabajo alguno; santificad el sábado como mandé a vuestros padres. Ellos no me escucharon ni prestaron oído; se pusieron tercos, no me escucharon ni escarmentaron. Pero si vosotros me escucháis —oráculo del Señor— y no metéis cargas en sábado por las puertas de esta ciudad, sino que santificáis el sábado no trabajando en él, entonces entraréis por las puertas de esta ciudad los reyes sucesores en el trono de David, montados en carros y caballos, acompañados de sus dignatarios, de judíos y vecinos de Je-

[16] «Sus ídolos son plata y oro, hechura de manos humanas: Tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven, tienen orejas y no oyen, tienen nariz y no huelen, tienen manos y no tocan, tienen pies y no andan, no tiene voz su garganta» (Sal 115,4-7).

> rusalén, y la ciudad estará habitada por siempre. Vendrán de los pueblos de Judá, de la comarca de Jerusalén, del territorio de Benjamín, de la Sefela, de la Sierra, del Negueb, y entrarán en el templo del Señor con holocaustos, sacrificios, ofrendas e incienso en acción de gracias. Pero si no me escucháis, si no santificáis el sábado absteniéndoos de meter cargas en sábado por las puertas de Jerusalén, entonces prenderé fuego a sus puertas, que se cebará en los palacios de Jerusalén, sin apagarse (Jr 17,19-27).

Aunque se mencione a los reyes de Judá, el discurso, más que en tiempos del profeta, encaja en la preocupación del gobernador Nehemías por este tema, a mediados del siglo V (cf. Neh 13,15-22).

5. La marcha hacia el silencio [17]

Piensan algunos autores que la profecía no cesó por completo en Israel. Sin embargo, desde el punto de vista del canon bíblico hacia el siglo III se llega al final de la profecía. El libro de Daniel, que en Qumrán era considerado profeta, no forma parte de los *Nebiim* sino de los *Ketubim* (otros escritos).

Después de un pasado tan glorioso, cuyo fruto impresiona todavía hoy, el silencio de la profecía llama poderosamente la atención. Se han buscado explicaciones por senderos muy diversos. Unos insisten en que la profecía fue evolucionando paulatinamente hacia la apocalíptica, hasta dejar paso a esta nueva corriente. Otros creen que la profecía, estrechamente vinculada a la monarquía desde sus orígenes, sufre un golpe de muerte con la desaparición de los reyes. Overholt se fija más bien en causas sociológicas, aludiendo a la falta de apoyo popular y de reconocimiento del papel del profeta, cosa esencial para que existan.

Según Russell, las causas que contribuyeron a la desaparición de la profecía fueron las siguientes:

– La canonización de la «Ley» (Pentateuco), que probablemente tuvo lugar en el siglo V. A partir de entonces, el pueblo tiene un medio seguro para conocer la voluntad de Dios; no es preciso estar pendiente de la palabra profética.

– El empobrecimiento creciente de la temática profética. Por una parte, se centra demasiado en el futuro lejano. Por otra, cuando habla del presente, no trata los grandes temas y le falta el carácter incisivo de los antiguos profetas.

[17] AUNE, *Prophecy in Early Christianity*, pp. 103-152; GREENSPAHN, «Why Prophecy Ceased»; OVERHOLT, «The End of Prophecy»; PETERSEN, «Rethinking the End of Prophecy»; RUSSELL, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic*; SOMMER, «Did Prophecy Cease?».

– El pulular creciente de las religiones de salvación, magos, adivinos, que el pueblo identifica a veces con los profetas. Esta peligrosa identificación hace que el profetismo caiga en descrédito.

De cualquier forma, la profecía siguió gozando de gran prestigio en Israel. Pero con un matiz importante. Se estimaba grandemente a los antiguos profetas y se esperaba la venida de un gran profeta en el futuro (véase 1 Mac 4,46; 14,41). Según una corriente, se trataría de un profeta como Moisés (véase Dt 18,18); de acuerdo con otra, inspirada en Mal 3,23, sería Elías quien volviese. Esta esperanza se cumplirá, para los cristianos, en Juan Bautista y Jesús.

Parte III
EL MENSAJE

La segunda parte nos ha puesto en contacto con el mensaje de algunos profetas y de ciertas colecciones anónimas. En esta pretendo algo parecido y distinto al mismo tiempo: recoger aspectos capitales del mensaje profético para nuestros días. En el estudio de los profetas hay como tres tiempos: el de los profetas que pusieron en marcha una tradición; el de la tradición que actualizó y releyó aquellos antiguos textos; el nuestro, que debe apropiarse la labor de profetas conocidos, anónimos, y redactores.

Por eso, esta tercera parte no pretende ofrecer una síntesis de toda la predicación de los profetas, sino la respuesta que ellos darían a algunos de nuestros mayores interrogantes e inquietudes. Incluso en el supuesto que ciertas de sus ideas no fuesen válidas para nosotros, por la teología y la cultura tan distintas en que nos movemos, siempre nos ayudarán a reflexionar más a fondo sobre nuestra fe y el mundo que nos rodea.

Esto implica, para un cristiano, la confrontación inevitable con el Nuevo Testamento. Cuando publiqué «*Con los pobres de la tierra*», un comentarista norteamericano se indignó de que el libro terminase con unas palabras referentes a la actitud de Jesús sobre los problemas sociales. Pensaba que hay que dejar a los profetas tranquilos, sin compararlos continuamente con el mensaje del Nuevo Testamento. No es mi intención molestar a los profetas —cosa imposible—, sino indicar algunos puntos de vista que, con todo el respeto que merecen, pueden estar superados. Sin embargo, el Nuevo Testamento no descalifica a los profetas. Al contrario, les concede un puesto de honor, y raras veces hallaremos diferencias cruciales. Por otra parte, incluso desde una perspectiva puramente profana, Jesús aparece como un

continuador de los antiguos profetas. Así lo vio el pueblo, que lo comparaba con Jeremías o algunos de los otros. Si es lícito comparar a Sofonías con Isaías y a Malaquías con Ezequiel, no veo dificultad en advertir cómo se mantienen vivas o se transforman las antiguas tradiciones en Jesús y en la primera comunidad cristiana. De todos modos, estas referencias al NT serán siempre muy moderadas y solo en casos realmente necesarios.

He elegido cinco temas. El primero, sobre la actualidad de la idolatría, rinde homenaje a lo más esencial del profeta: su pasión por Dios y la defensa radical de su soberanía contra todo tipo de dioses e ídolos. Nuestra época no debe olvidar su mensaje sobre este tema.

El segundo y el tercero están muy relacionados. Tratan la actitud profética ante los problemas sociales y el culto. No es preciso subrayar su actualidad e importancia.

El cuarto se centra en algo sobre lo que no reflexionamos a menudo, pero capital para el profeta: el sentido de la historia y de la acción de Dios en ella. En un mundo que acostumbra limitar la «reflexión» sobre la historia a la lectura del periódico, escuchar el telediario y, a lo sumo, leer algún buen libro sobre el tema, esta visión teológica de los acontecimientos que le rodean puede suponer un gran descubrimiento.

Termino con un tema denso y difícil, pero de tratamiento obligado: la actitud ante la monarquía y el mesianismo. Para muchos cristianos, lo esencial de los profetas es que anunciaron la venida del Mesías. ¿Qué hay de cierto en todo esto? ¿Cuál fue su aportación?

25

Actualidad de la idolatría

Es imposible hablar de los profetas sin hacer referencia al tema de la idolatría[1]. La tradición bíblica vincula ya a Samuel con la lucha contra ella: «Si os convertís al Señor de todo corazón, quitad de en medio los dioses extranjeros, Baal y Astarté, permaneced constantes con el Señor, sirviéndole solo a él, y él os librará del poder filisteo» (1 Sm 7,3). En tiempos posteriores, Elías se convertirá en el principal protagonista de la oposición a Baal. Y la lucha contra los dioses y cultos paganos del más diverso tipo (Marduk, Osiris, Reina del Cielo, etc.) seguirá ocupando un puesto importantísimo en el mensaje de Oseas, Jeremías, Ezequiel y Deuteroisaías, por citar solo los más importantes.

Sin embargo, no me centraré en tales dioses ni en sus cultos. Porque, con ese enfoque, contribuiría a reforzar la impresión de que la idolatría es una pieza de museo. De hecho, cuando se hace referencia al tema de la idolatría, son muchos los autores que utilizan un concepto bastante amplio, descubren sus peligros en numerosas situaciones de la vida, advierten que cualquier realidad puede ser divinizada por el hombre. Como botón de muestra basten estas palabras de F. König: «Cualquier realidad puede ser revestida por el hombre con el brillo de lo divino y adorada después como su dios (...). Una vez será la razón humana autónoma, otra la imagen de una futura humanidad perfecta (evolucionismo, idealismo, socialismo materia-

[1] Sobre el tema, especialmente sobre los rivales de Dios, véase SICRE, *Los dioses olvidados.*

[2] F. KÖNIG, «El hombre y la religión», en *Cristo y las religiones de la tierra*. 3 vols. Editorial Católica, Madrid 1961, vol. I (BAC 200), p. 53.

lista), el superhombre o la humanidad misma»[2]. O estas otras de Steinbüchel: «El que niega a Dios se talla la imagen de un ídolo. Así, el hombre se inclina siempre; si no ante Dios, ante uno de los muchos ídolos que se ha creado el Occidente descristianizado, ante la fuerza, ante el estado, ante la raza, ante el capital»[3]. Esta forma de hablar es común a numerosos autores, sean escrituristas o teólogos. Las citas podrían multiplicarse a placer. A través de ellas advertiríamos que el abanico de posibilidades de la idolatría es prácticamente inagotable.

Sin embargo, al estudiar el tema en profundidad, analizando los datos bíblicos, se opera con un concepto bastante restringido de idolatría, y se estudia casi siempre desde esta doble perspectiva: el uso de las imágenes en el culto yahvista y el culto a los dioses paganos. Se trata de un enfoque estrictamente cultual, centrado en la problemática de hace muchos siglos. De esta forma, la idolatría parece haberse convertido en una pieza de museo, sin interés vital ni actualidad. La mayoría de los libros y artículos sobre el tema parece darle la razón al Talmud cuando afirma: «Dios creó dos perversas inclinaciones en el mundo: la idolatría y el incesto. La primera ya ha sido eliminada, la segunda subsiste»[4].

Ahora bien, si tenemos en cuenta que la idolatría abarca dos aspectos fundamentales, los rivales de Dios (prohibidos por el primer mandamiento) y la manipulación del Señor (condenada por el segundo), resulta muy difícil admitir que «ya ha sido eliminada». Siempre existirá el doble peligro de que surjan nuevos rivales de Dios o de que intentemos rebajarlo a la categoría de un ídolo.

De hecho, así lo vieron los profetas, Jesús, Pablo, que aplicaron a realidades nuevas, actuales para su tiempo, las exigencias de estos dos preceptos. Que Jesús y Pablo adoptaron esta postura no necesita demostración. El primero afirma que no se puede dar culto a Dios y a Mammón, estableciendo la misma disyuntiva que Elías en el monte Carmelo entre Yahvé y Baal. En la misma línea, dos cartas atribuidas a Pablo dicen que «la codicia es idolatría» (Ef 5,5; Col 3,5). En otras ocasiones deja claro que ciertas personas divinizan las prescripciones referentes a la comida (Fil 3,19). Y la primera carta de Juan termina precaviendo de los ídolos (1 Jn 5,21), entendiendo quizá por ellos las falsas doctrinas de la gnosis naciente.

Es decir, dentro del Nuevo Testamento, la idolatría sigue de actualidad, no solo a nivel cultual, sino también en otra serie de ámbitos relacionados con la vida diaria. Precisamente el sacar la idolatría de su estrecho marco

[3] Th. Steinbüchel, *Christliche Lebenshaltungen der Krises der Zeit und des Menschen*, Fráncfort 1949, p. 177.

[4] Citado por L. I. Rabinowitz en *Encyclopaedia Judaica* 8, 1227.

cultual es lo que posibilita aplicarla a otros niveles y sentirnos inquietos por su amenaza continua.

Los profetas fueron los precursores del Nuevo Testamento en tal tarea. Fueron ellos los primeros en captar y denunciar el problema. Como afirmaba Von Rad comentando el primer mandamiento: «Aquí hemos tratado el primer mandamiento en su significado primitivo, que era el cultual. Los profetas sacaron de este mandamiento una conclusión completamente nueva cuando lo aplicaron a la divinización de los instrumentos de poder (armamentos, alianzas, etc.)»[5].

Por consiguiente, no está de más volver sobre este importante asunto, tratando los dos temas capitales de la idolatría: los rivales de Dios y la manipulación de Dios.

1. Los rivales de Dios

«No tendrás otros dioses frente a mí» (Ex 20,3; Dt 5,7), reza el primer mandamiento. «¿Hasta cuándo vais a caminar con dos bastones? Si Yahvé es el dios verdadero, seguidlo; y si lo es Baal, seguid a Baal», grita Elías en el monte Carmelo (1 Re 18,21). «No podéis servir a Dios y a Mammón», enseña Jesús a sus discípulos (Mt 6,24). En definitiva, el primer mandamiento es un problema de alternativas, de rivales que le van surgiendo a Dios a lo largo de la historia. A continuación hablaremos de los más famosos en tiempos de los profetas: las potencias militares y los bienes de este mundo.

1.1. La divinización de las armas y los imperios

Hablar de la divinización de las grandes potencias equivale en parte a estudiar las relaciones entre idolatría y política. Por eso, antes de entrar expresamente en el tema que nos ocupa, es interesante tener una visión de conjunto.

Como presupuesto básico debemos advertir que la relación entre política e idolatría no es extraña ni forzada. De acuerdo con Mendenhall, «si la política es la ciencia, o más bien el arte, de manipular el monopolio de fuerza esencial a todo estado, la fe bíblica es la afirmación más valiente, e incluso irracional, de que por encima del monopolio de la fuerza se encuen-

[5] VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* I, p. 269, n. 45. Estas palabras son mucho más acertadas que las de Fromm: «Los ídolos contra los que lucharon los profetas del Antiguo Testamento eran imágenes de piedra o de madera, árboles o colinas. Los ídolos de hoy son los líderes, las instituciones (especialmente el Estado), la nación, la producción, la ley y el orden y toda obra fabricada por el hombre» (E. FROMM, *La revolución de la esperanza*, FCE, México 1970, p. 135). En estas palabras se advierte una intuición profunda de la actualidad de la idolatría, pero se niega a los profetas la capacidad de percibir el problema.

tra un poder que juzga y destruye los monopolios de poder»[6]. En una concepción sacral, como la del antiguo Israel, este conflicto de poderes permite que el hombre renuncie al poder divino para poner su confianza en el humano, cayendo de esta forma en la idolatría. Ha sustituido a Dios por otra realidad distinta, absolutizándola.

Por otra parte, el término «política» es muy amplio. Abarca un arte, una doctrina y una actividad, que se refieren tanto a los asuntos internos como externos de un Estado. Consiguientemente, no debe extrañarnos que las relaciones entre idolatría y política sean muy diversas, o que la política se preste a distintas formas de idolatría. Como dos modalidades extremas podemos considerar:

a) La difusión de prácticas idolátricas por conveniencia política, tal como ocurrió en tiempos de Salomón[7], Jeroboán I, Acaz o Manasés.

b) La divinización del rey o del estado con vistas a mantener el *statu quo*, hecho normal en el Antiguo Oriente[8], del que encontramos leves vestigios en Israel[9].

Son dos casos extremos. El primero permanece en la superficie, convierte la idolatría en mero instrumento político. El segundo afecta a las raíces mismas del poder. Aquí no se trata de poner un dios al servicio del estado, sino de convertir al estado en dios. El primero pertenece en gran parte a la historia de la cultura y de las religiones. El segundo lo ha padecido el siglo XX en su propia carne, y constituye un peligro que quizá nunca desaparezca.

Pero entre estas dos formas extremas caben otras posibilidades idolátricas en relación con la política. Concretamente, las que más combatieron los profetas fueron:

[6] E. Mendenhall, «The Hebrew Conquest of Palestine», *BA* 25 (1962) 66-87, cf. 76.

[7] Aunque 1 Re 11,1-13 presenta el amor de Salomón a sus mujeres extranjeras como el motivo de estas prácticas idolátricas, no debemos tomar muy en serio esta interpretación, basada en Dt 7,4. De hecho, no construyó ermitas ni altares a los dioses egipcios, a pesar de estar casado con una hija del faraón. Si lo hizo a los dioses de Moab y Amón fue para mantener una actitud tolerante con los pueblos anexionados o para contentar a los numerosos mercaderes que acudían a Jerusalén. Lo segundo parece más probable.

[8] La obra clásica sobre el tema es la de H. Frankfort, *Reyes y dioses*, Alianza, Madrid 1976. Véase también R. Gundlach, *Der Pharao und sein Staat. Grundlegund der ëgyptischen Königsideologie im 4. Und 3. Jahrtausend*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998.

[9] M. Dietrich-W. Dietrich, «Zwischen Gott und Volk. Einführung des Königtums und Auswahl des Königs nach mesopotamischer uns israelitischer Anschauung», *AOAT* 250 (1998) 215-264; J. M. Smith, «Traces of Emperor-Worship in the Old Testament», *AJSL* 39 (1922) 32-39; A. Lods, «La divinisation du roi dans l'orient méditerranéen et ses répercussions dans l'ancien Israël», *RHPhR* 10 (1930) 209-221; K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT* (SVT 8), Brill, Leiden 1961, pp. 114-177; W. H. Schmidt, «Kritik am Königtum», en Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie*, pp. 440-441.

a) *El culto al poderío militar*

Lo representan el ejército, las armas, las fortificaciones. Según Kaufmann, «el primer autor bíblico, más aún, el primer hombre que condenó el militarismo como un pecado religioso y moral fue Oseas (...). Quizá solo denunciaba el militarismo exagerado y el culto al poder. Pero, incluso así, tal reproche en tiempos de Tiglatpileser y Salmanasar debe ser considerado como un momento culminante de idealismo moral y religioso» [10].

Es posible que, antes de Oseas, el autor de la «Historia de la subida de David al trono» (1 Sm 16; 2 Sm 7) pusiese los cimientos para esta condena del militarismo. En el famoso relato del combate entre David y Goliat, las armas del filisteo (espada, lanza, jabalina) aparecen contrapuestas al *shem Yhwh Sebaôt*, al Señor, única arma con que cuenta David (1 Sm 17,45; la idea se repite como confesión de fe en el v. 47). Es, pues, muy probable que la crítica profética al militarismo se base en la ideología de la guerra santa, como piensan Bach, Schmidt y Rendtorff, entre otros.

En cualquier caso, las afirmaciones proféticas sobre este asunto son tajantes (Os 1,7; 8,14; 10,13b; Miq 5,9-10; Hab 1,16; Zac 4,6 etc.) y podemos sintetizar su contenido con estas palabras de R. Bach: «Yahvé (y la confianza en él) y el poderío militar (y la confianza en él) se han convertido en una alternativa absoluta. El "celo" de Yahvé no tolera la confianza en el poderío militar, igual que no soporta la confianza en otros dioses» [11].

b) *El culto al imperio*

Pasemos al tema capital, que se refleja sobre todo en la alianzas establecidas con Asiria, Egipto y Babilonia durante los siglos VIII-VII a.C. En estos momentos, en los que las grandes potencias muestran sin recato sus ambiciones imperialistas, los pequeños países, como Israel o Judá, piensan que la única salvación consiste en firmar tratados con ellas y enviarles tributo. En ciertas ocasiones, como demuestra el caso de Jeremías, puede ser el mismo Dios quien obligue a pagar tributo a un gran imperio, Babilonia. Lo normal es que esta actitud la adopten los políticos y el pueblo en contra de la voluntad de Dios, confiando en la ayuda de los imperios y no en la de Yahvé. Esta denuncia adquiere especial relieve en Oseas (5,12-14; 7,8-12; 8,8-10; 12,2; 14,4), Isaías (30,1-5; 31,1-3), Jeremías (2,18.36) y Ezequiel (16,1-27). Estos profetas piensan que su pueblo (Israel o Judá), al firmar un tratado con las grandes potencias, les está atribuyendo cualidades divinas,

[10] Y. KAUFMANN, *History of the Religion of Israel*, Ktav, Nueva York 1977, III, 138s.

[11] R. BACH, «Der Bogen zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wage mit Feuer verbrennt», en WOLFF (ed.), *Probleme biblischer Theologie*, pp. 3-26, cf. pp. 22s.

o, quizá mejor, las sitúa en un puesto que solo corresponde a Dios. De este modo, los imperios se convierten en ídolos.

Demostrar esta interpretación requiere un análisis muy detenido de los textos. Pero podemos reconstruir esta forma de idolatría describiéndolos distintos factores que entran en juego: el dios, sus dones, actitudes ante él, acciones idolátricas y víctimas [12].

En esta forma de idolatría, los *dioses* son las grandes potencias de la época: Asiria, Egipto, Babilonia. En sí mismas son realidades indiferentes, neutrales. No reivindican un carácter divino. Este les viene de la actitud de los israelitas, que les atribuyen cualidades exclusivas de Yahvé: la capacidad de curar, de ayudar, de salvar. Es el mismo caso del culto a Baal, en el que se atribuye a algo inconsistente y vergonzoso la capacidad de proporcionar las lluvias tempranas y tardías, las cosechas, la fecundidad. Igual que Baal, los imperios reciben a veces calificativos despectivos. Isaías llama a Egipto «pueblo inútil», «vanidad», «humano y no divino», aludiendo con ello a su inconsistencia y debilidad en comparación con la ayuda que Dios proporciona. Ezequiel y Jeremías los califican de «amantes»; el primero también de «rufianes», poniendo de relieve su aspecto pasional, pero infecundo, que contrasta con el amor y la fecundidad de Dios.

Los términos anteriores, con su carga negativa, no impiden que estos ídolos posean, humanamente hablando, un atractivo y un poder, que se manifiesta a través de sus *dones*. Los profetas se refieren a ellos a veces de forma muy genérica: salvación, ayuda, curación. Este aspecto de protección y ayuda se expresa también con las metáforas del refugio, la sombra, el agua. En ocasiones usan términos más concretos: caballos, carros, jinetes.

La insistencia de los profetas en los términos abstractos tiene su importancia. Si solo nos fijásemos en los carros, caballos y jinetes limitaríamos mucho el campo de influjo de esta forma de idolatría. Podríamos pensar que se trata de la ayuda concreta para un determinado momento de peligro. Los términos genéricos nos hacen caer en la cuenta de que el problema es más profundo. Al acudir a las grandes potencias se busca la supervivencia de la nación, no se trata de una cuestión pasajera. En adelante, si el pueblo continúa existiendo, lo deberá a estos dioses, no al Señor, que lo sacó de Egipto.

Los dones, igual que los ídolos, también son calificados a veces negativamente. A propósito de la ayuda de Egipto se dice que es «inútil y nula»; sus caballos, «carne y no espíritu»; su refugio, un fracaso.

La *actitud idolátrica* se describe en dos líneas: una afectiva, de acuerdo con la concepción de los dioses como amantes y de la idolatría como adulterio;

[12] Estos diversos elementos los derivo de cualquier forma habitual de culto idolátrico, como el que se da a Baal.

otra de confianza, según la concepción de los dioses como punto de apoyo y lugar de refugio. En la primera línea se describe la actitud como enamoramiento y prostitución, que impulsa a seguir a los amantes y a caminar tras ellos. En la segunda se subraya la búsqueda de seguridad y confianza.

La primera actitud supone una ofensa a Dios como esposo; la segunda, a Dios como guerrero que protege a su pueblo o como padre que se preocupa de su hijo. Ya que la teología deuteronómica hizo recaer el peso en la primera imagen, es conveniente insistir en la segunda. Para que se dé un pecado de idolatría no es preciso suponer una lesión al amor de Dios manifestada en clave matrimonial. Basta que se dé una ofensa a dicho amor, aunque se revele en clave muy distinta, como la del guerrero o el padre.

Las *acciones idolátricas* constituyen cualquier forma de ponerse en contacto con las potencias extranjeras, una vez que se ha adoptado la actitud que acabamos de describir.

Junto a verbos de movimiento, muy frecuentes (ir, marchar, subir, bajar), tenemos otros bastante genéricos (invocar, enviar) y expresiones muy concretas, que se refieren al pacto en cuanto tal (hacer un tratado, derramar una libación, llevar aceite). La preponderancia de verbos de movimiento y expresiones genéricas demuestra que el pacto en cuanto tal es secundario, y que el pueblo puede divinizar a un imperio sin que llegue a firmar un tratado. Lo importante es que se ponga en contacto con él, movido por el afecto o la confianza.

Puede parecer exagerado interpretar estas acciones como idolátricas. Pero no tiene nada de extraño. Responde a la coherencia interna del sistema, igual que en el culto a la Reina del Cielo una de las acciones idolátricas consiste en recoger leña o amasar tortas. De todos modos, quien prefiera mantener una postura menos estricta, considerando estas acciones como simplemente preparatorias, sin carácter idolátrico, deberá decir que la auténtica acción idolátrica consiste en este caso en la firma de tratados y el pago de tributo.

Por último, todo culto implica generalmente unas *ofrendas a los dioses* o unas *víctimas*. En las formas más degradadas de experiencia religiosa es la norma del *do ut des*. Ezequiel, usando el término «sobornar», fue quien mejor expuso la necesidad de ganarse a estos nuevos dioses. A veces los dones se describen globalmente como «regalos», «dones de amor». Isaías habla de «tesoros» y «riquezas». Es posible que otras expresiones se refieran también de forma genérica a las ofrendas hechas al dios. En el fondo, todas estas expresiones se refieren a la contribución aportada por Israel y Judá a los imperios.

El tema de las víctimas no aparece de forma muy clara. Está insinuado en todos aquellos textos que hablan del perjuicio que el pueblo habrá de sufrir por su conducta: la víctima de las alianzas políticas será el mismo

pueblo. Pero se trata de una víctima futura. Y lo que nos interesa saber es si la conducta de los reyes y de los políticos produce una víctima en este mismo sentido.

Podemos responder que el pueblo no es solo víctima futura, sino también presente. Aunque los textos proféticos no insisten en este tema, es indudable que las ofrendas y tributos enviados a las grandes potencias suponían muchas veces nuevos y fuertes impuestos, que perjudicaban no solo a los ricos (2 Re 15,20), sino también a las clases más débiles (cf. 2 Re 23,35). Por consiguiente, podemos decir que esta idolatría de los políticos daña los intereses de los ciudadanos bajo capa de un futuro mejor y más seguro. Los ejemplos de Acaz, Menajén, Oseas, demuestran la validez perpetua del principio: «La seguridad de un régimen se compra al precio de la inseguridad del pueblo».

¿Cuál de los elementos que hemos considerado es el más importante? En mi opinión, el tercero, la actitud idolátrica. Es el que condiciona todos los demás. Si Judá e Israel no hubiesen puesto su afecto y confianza en las grandes potencias, todos los otros elementos adquirirían enseguida un matiz distinto. Babilonia, Egipto, Asiria, volverían a ser magnitudes políticas; sus caballos, carros y jinetes recuperarían su dimensión puramente terrena. «Ir», «subir», «bajar», «marchar» a cualquiera de estos países serían acciones normales. Los tesoros y las riquezas perderían su carácter de ofrendas a los dioses.

Los dioses no existen. Es la actitud del hombre la que los crea, transformando a su paso todo el mundo circundante. Y esto nos hace constatar un hecho muy curioso: la actitud más secular resulta hondamente religiosa. El hombre queda «religado», «vinculado» a una realidad. Pero, al no ser la realidad de Dios, se trata de una falsa religación, de una falsa religiosidad, inútil e improductiva, de idolatría.

¿Es actual esta forma de idolatría? Los pactos con las grandes potencias son normales en nuestro tiempo. ¿Podemos interpretarlos como un pecado idolátrico? Dicho de otra forma, ¿volverían a denunciarlos los profetas? Resulta difícil responder a esta pregunta, que roza las fronteras de la teología ficción. Los profetas se mueven dentro de una concepción sacral de la política que no es válida para nosotros, porque ha sido superada por el Nuevo Testamento. Sería injusto aplicar automáticamente su mensaje al momento que vivimos.

1.2. La divinización de la riqueza

Igual que en el caso de la política, la relación entre la riqueza y la idolatría es muy diversa. A veces se trata de una relación extrínseca, como de-

muestra el ejemplo de las personas que fomentan cultos paganos por puro interés económico. Dentro del Antiguo Testamento podemos citar el caso de los sacerdotes de Bel, que han encontrado en este ídolo su medio de subsistencia (cf. Dn 14,1-22). Lo mismo ocurre con los orfebres de Éfeso que fabrican las estatuillas de Artemis (Hch 19,24-27).

También existe una relación extrínseca en el caso contrario, cuando los propios bienes quedan al servicio de los dioses paganos, o se dedican a construir imágenes suyas. Quizá podríamos incluir en este apartado la fabricación del ídolo de Micá (Jue 17); pero no es seguro que en aquel tiempo se considerase tal acción como un pecado de idolatría. En cualquier caso, los libros proféticos hablan de este hecho. Oseas condena a sus contemporáneos porque «con su plata y su oro se hicieron ídolos» (8,4), afirmación muy semejante a la de 2,10, aunque en este caso parece tratarse de una glosa. También Ezequiel dice que «con sus espléndidas alhajas fabricaron estatuas de ídolos abominables» (7,20).

En otras ocasiones, los textos bíblicos hablan de una relación mucho más íntima entre riqueza e idolatría, como entre causa y efecto. Se trata de aquellos casos en los que la riqueza lleva al olvido de Dios y a las prácticas idolátricas. Es lo que denuncia Os 10,1:

> Israel era vid frondosa, daba fruto;
> cuantos más frutos, más altares,
> cuanto mejor le iba al país, mejores estelas.

Este es uno de los puntos capitales del mensaje de Oseas. Podríamos definirlo como la condena del enriquecimiento dentro de una concepción sacral. Porque sus contemporáneos, más que amar a Baal, aman los bienes materiales: agua, lana, lino, pan, aceite. Si acuden a los dioses cananeos es porque los consideran sus grandes dispensadores. El mensaje de Oseas tiene un gran trasfondo económico, pero esta actividad de enriquecimiento y la preocupación por los bienes terrenos se mueven dentro de una concepción sacral del mundo. Los contemporáneos de este profeta no han caído en la cuenta de que para enriquecerse no es preciso invocar a ningún dios del cielo. Hay medios más sutiles y productivos que nada tienen que ver con el culto.

Ninguno de estos casos nos interesa ahora. En ellos los bienes materiales no aparecen como un fin en sí mismos. No podemos hablar de un culto a la riqueza. Solo podemos decir que existe tal divinización cuando los bienes terrenos constituyen la orientación fundamental de la vida, el único punto de apoyo, la única meta. Y esto sin mediación de otros pretendidos dioses, como ocurría en tiempos de Oseas. Es entonces cuando los bienes materiales se convierten en un rival de Dios, que lucha con Él dentro del corazón humano y lo destituye de su trono.

Estamos acostumbrados a pensar que fue Jesús quien denunció más claramente y por primera vez este hecho. Al personalizar los bienes de este mundo y presentarlos como un señor que domina y esclaviza al hombre dejó de manifiesto que se trata de un rival de Dios, tan peligroso como pudo serlo Baal siglos antes [13]. Y Pablo, siguiendo sus huellas, definió la codicia como idolatría (Col 3,5) [14] y al codicioso como idólatra (Ef 5,5). Pero, donde encontramos por vez primera esta mentalidad es en los profetas. A partir de sus oráculos de denuncia social podemos describir esta segunda forma de idolatría utilizando el mismo esquema que en el apartado anterior.

El dios

Mammón sorprende por su gran poder y su enorme influjo, que supera con mucho al de Baal o al de cualquier otra divinidad pagana. Baal se limitaba a conceder la lluvia, la fecundidad de la tierra, la abundancia de frutos. Es fundamentalmente un dios de campesinos y de necesidades primarias. Mammón proporciona lo mismo y mucho más. Concede tener grandes palacios, objetos costosos, banquetear espléndidamente, comer los mejores terneros del rebaño, beber vinos exquisitos, ungirse con excelentes perfumes (cf. Am 6,4-6). En una palabra: «vivir con lujo y darse la gran vida» (Sant 5,4).

Al mismo tiempo, su influjo social es mayor. Abre todas las puertas y doblega todas las voluntades, incluso la de muchos «celosos yahvistas». Influye en los oráculos de los profetas y en la instrucción de los sacerdotes; ante él se inclinan los jueces y cambian sus declaraciones los testigos, domina sobre reyes, terratenientes y comerciantes.

Lo que los profetas pensaban del poder enorme de Mammón podemos expresarlo con unas palabras bastante retóricas del Crisólogo: «Manda en los pueblos, decide en los reinos, ordena guerras, compra mercenarios, vende la sangre, causa muertes, destruye ciudades, somete pueblos, asedia fortalezas, humilla a los ciudadanos, preside los tribunales, borra el derecho, confunde lo justo y lo injusto, y, firme hasta la muerte, pone en crisis la fe,

[13] El paralelismo de ambas situaciones lo advierte también Koch: «Jesús ve en los bienes terrenos el adversario de Dios, una especie de ídolo. También Elías conjuró a sus contemporáneos a no apoyarse en dos bastones, sino a decidirse claramente por Yahvé o por Baal (1 Re 18,21). Jesús, en la parábola del administrador injusto, fustiga una idolatría tan peligrosa como aquella, el culto a Mammón» (R. Koch, «Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium», *Bib* 38 (1957) 151-169, cf. 156s.).

[14] F. Prat, *La teología de san Pablo*, Jus, México 1947, II, 386, n. 121 niega que *pleonexía* tenga el sentido de avaricia o codicia; prefiere referir este término a la concupiscencia carnal. Pero la mayoría de los autores acepta el sentido de codicia.

viola la verdad, disipa la honradez, rompe los vínculos del afecto, destruye la inocencia, entierra la piedad, desgarra el cariño, derruye la amistad. ¿Qué más? Este es Mammón, señor de iniquidad, que domina inicuamente tanto el cuerpo como el espíritu de los hombres» [15].

Sin embargo, los profetas no se dejan engañar por este poder manifiesto del dinero. Jeremías, en una línea muy semejante a la de la tradición sapiencial, indica que las riquezas «abandonan a mitad de la vida» (17,11). Sofonías, seguido por Ezequiel, afirma que el oro y la plata no pueden salvar, no constituyen una garantía suprema de seguridad en esta vida. Amós, Isaías, Miqueas, ven en la carrera hacia los bienes de este mundo una carrera hacia la destrucción del propio país, especialmente de las capitales. Con palabras distintas, los profetas están de acuerdo con los sabios en que Mammón es un dios engañoso, incierto, traicionero. Tan falso como los dioses paganos, tan inseguro como las grandes potencias.

Existe un segundo rasgo de Mammón que resulta más discutible. Me refiero a lo siguiente: ¿son los bienes de este mundo indiferentes en sí mismo o esencialmente injustos? Si tenemos en cuenta que la mayoría de los oráculos proféticos constituyen una denuncia de las injusticias sociales de su tiempo, podemos concluir que las riquezas acumuladas por tales personas son esencialmente injustas. Pero esto no significa que todo tipo de riqueza sea injusto, que los bienes de este mundo estén afectados de una maldad intrínseca. El más elemental sentido común hace pensar que no es así. Basta recordar un ejemplo muy significativo. Jeremías, que denuncia el afán de enriquecerse incluso entre sus contemporáneos pobres, no siente escrúpulos de compartir una herencia con los suyos (37,12) o de adquirir un campo (c. 32).

En otras palabras, los bienes de este mundo son indiferentes en sí mismos. El simple contacto con ellos no hace incurrir en pecado. Es la actitud del hombre la que los diviniza y les presta ese carácter de injusticia que advertimos en numerosas ocasiones. Igual conclusión que en la primera parte, al hablar de las grandes potencias.

Actitudes y acciones idolátricas

Si nos atenemos a los textos proféticos, la actitud fundamental que diviniza a los bienes de este mundo es la codicia, el deseo de tener más. Pero esta codicia se manifiesta en posturas muy distintas y con matices muy diversos. Tanto el rey Joaquín como los contemporáneos pobres de Jeremías son víctimas de este deseo de tener más. Pero resulta indudable que entre

[15] PL 52, 547.

ellos existe gran diferencia. La codicia se ramifica en tres direcciones distintas, todas ellas idolátricas, a las que corresponden acciones específicas.

La primera tiene un aspecto de *injusticia directa*, premeditada. En este caso la codicia no respeta las posesiones ni la vida del prójimo. Impulsa a despojar a los demás de sus bienes para apropiárselos. En esta línea se orientan casi todos los textos proféticos. Supone la entrega más plena a Mammón. Las acciones idolátricas con las que se le rinde culto en este caso constituyen una lista casi interminable: oprimir, robar, defraudar, desahuciar, juntar casas con casas, campos con campos, esclavizar a pobres y niños, aumentar el precio de los productos, usar balanza con trampa, etc.

La segunda se caracteriza por el *egoísmo*, que impide compartir los bienes. No se trata de injusticia directa, sino indirecta. Este tema está muy poco desarrollado en los profetas. La única alusión que encontramos es la de Am 6,6b, cuando habla de los ricos de Samaria que se dan la gran vida sin preocuparse del desastre de sus conciudadanos pobres. Esta gente, aunque no mate ni robe, también da culto a Mammón. Lo hacen con su lujo y despilfarro. Consideran estas comodidades lo único importante y ponen plena confianza en el ídolo que las proporciona.

Por último, la codicia se manifiesta también en el *agobio* por la supervivencia. Este término lo tomo del Nuevo Testamento (Mt 6,25), nunca aparece en los profetas. Pero es el más adecuado para comprender la crítica que hace Jeremías a sus paisanos pobres y la de Ezequiel a los exiliados. En este caso no se trata de injusticia directa ni indirecta. Es el simple deseo de tener más, de asegurar la comida, la bebida y el vestido, de tener una certeza para el día de mañana.

Conviene tener en cuenta estas tres formas de codicia para no empobrecer el tema del culto a Mammón, ya que corremos el peligro de reducirlo a la primera. Sin embargo, debemos reconocer que fue esta primera la que más preocupó a los profetas, como lo demuestra la abundancia de textos que poseemos sobre ella, mientras en los otros dos casos solo contamos con insinuaciones muy escasas y esporádicas.

Plenamente relacionada con esta actitud de codicia, y subyaciendo a la misma, se encuentra otra actitud que también convierte a dichos bienes en un ídolo: *la confianza*. Los textos proféticos no resaltan mucho este matiz. Lo encontramos en Jr 9,22s.; también en Sof 1,18 y Ez 7,19 de forma indirecta, ya que al negar la capacidad del oro y la plata para salvar presuponen en los contemporáneos este tipo de confianza.

Aunque se encuentre menos desarrollado en el mensaje profético, esta actitud de confianza es más importante que la de codicia, porque la justifica. El hombre no desearía acumular bienes si no viese en ellos una garan-

tía para su vida. Y así advertimos un punto de contacto con el tema del apartado anterior. En ambos casos, la confianza depositada en una realidad que no es Dios lleva a su divinización.

Las víctimas

El culto a Mammón es de los más cruentos. Huérfanos, viudas, pobres, emigrantes, débiles, miserables, incluso los mismos padres, aparecen en los textos proféticos como víctimas del deseo de enriquecerse.

Pero las víctimas de Mammón no son solo las personas. También encontramos enumerados la justicia, el derecho, la misericordia, esos intereses de Dios a través de los cuales desea regular las rectas relaciones entre los hombres, y que podemos sintetizar en un solo término: la palabra de Dios. En Jr 6,9-30 y Ez 33,30-33 se advierte este hecho, que será denunciado más tarde por Jesús.

Pero hay otra víctima más de este culto a los bienes terrenos: el mismo hombre que lo practica. Podríamos pensar que él es el gran beneficiado, al menos en este mundo. Cometeríamos un grave error. Aunque el hombre se imagina dominar esa riqueza, es ella quien lo domina a él. No se trata solo de que acapara su vida, y le exige un esfuerzo continuo. Se trata de que lo destruye interiormente, cerrándolo a Dios, al prójimo y a su misma realidad profunda. El culto al dinero es una de las formas más claras de alienación.

Una tradición profética refleja muy bien esta idea. Se trata de 1 Re 21, donde se cuenta una de las injusticias más famosas de la historia de Israel, el asesinato de Nabot. Tras su muerte, el rey Ajab marcha a «tomar posesión de la viña» (v. 16); piensa haber aumentado sus posesiones con ese terreno que tanto deseaba. Pero el perjudicado no ha sido solo Nabot. Es también, y sobre todo, el mismo rey, como le indica Elías al decirle «te has vendido» (v. 20), idea que se repetirá en el juicio final sobre Ajab (v. 25). Este contraste entre «tomar posesión» y «venderse» refleja con profunda ironía la tragedia de los que deciden servir a Mammón.

2. La manipulación de Dios

En un breve e interesante artículo sobre «La realidad de Dios» y el problema de la idolatría afirmaba Von Rad: «Precisamente el hombre piadoso es el que corre más peligro de configurar a Dios a su imagen o según otra imagen»[16]. Y añade poco después: «También los cristianos corremos el pe-

[16] VON RAD, *Gottes Wirken*, p. 148.

ligro incesante de creer en mitos y adorar imágenes. No existe ni una sola verdad de fe que no podamos manipular idolátricamente»[17].

Hasta ahora nos hemos fijado en la vertiente de la idolatría que se orienta contra el primer mandamiento («no tendrás otros dioses frente a mí»). Ahora nos detendremos en la que se refiere al segundo, la prohibición de fabricar imágenes de Yahvé. Aunque se ha discutido mucho sobre el sentido de esta prohibición, la teoría más aceptada es que intenta impedir la manipulación de Dios[18]. Cuando uno construye una imagen corre siempre el peligro de manipular a la divinidad. Si esta concede lo que se le pide, se la premia ofreciéndole incienso y perfumes, ungiéndola con aceite, presentándole ofrendas. Si niega sus dones, se la castiga privándola de todo esto.

Esta mentalidad antigua, que los israelitas quisieron evitar, pervive todavía en algunos reductos cristianos, aunque sean escasos. Pero existen formas más graves de manipular a Dios. De acuerdo con la tradición bíblica, este hecho tiene lugar sobre todo en el terreno religioso. El culto, las verdades de fe, los sistemas religiosos, las personas sagradas, los tiempos, las tradiciones, se prestan a ser absolutizados, a manipular a Dios atándole las manos. Como decía Von Rad, «no existe ni una sola verdad de fe que no podamos manipular idolátricamente». Entonces, cuando creemos estar sirviendo al Dios verdadero, lo que hacemos es dar culto a un ídolo que nos hemos fabricado. En este error cayeron numerosos israelitas y judíos, y los profetas se

[17] Von Rad, *Gottes Wirken*, p. 161. Como ejemplo concreto me limito a citar las interesante palabras de Aubert a propósito de la época de Pío IX: «A veces, la devoción al papa adquiría incluso formas harto discutibles, que el arzobispo de Reims denunciaba como "idolatría del papado". Unos, a fin de poder confesar mejor que, para ellos, el papa era el vicario de Dios sobre la tierra —el "Vice-Dios de la humanidad", se llegó a decir—, creían oportuno aplicarle los signos que en el breviario se dirigen a Dios mismo. (...). Y otros lo saludaban con los títulos atribuidos a Cristo en las Sagradas Escrituras: *Pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior coelis factus*. Ahora bien, dichas inconveniencias no eran solo aplicaciones irresponsables. Un artículo de *La Civiltà Cattolica*, la revista de los jesuitas romanos, explicaba que "cuando medita el papa, es Dios mismo quien piensa en él". Uno de los obispos ultramontanos más prestigiosos de Francia, monseñor Bertaud de Tulle, presentaba al papa como "el Verbo encarnado que se prolonga"; y el obispo de Ginebra, monseñor Marmillod, no vacilaba en predicar sobre "las tres encarnaciones del Hijo de Dios": en el seno de una virgen, en la eucaristía y en el anciano del Vaticano» (R. Aubert, *Pío IX y su época*, vol. XXIV de A. Fliche-V. Martin, *Historia de la Iglesia*, Edicep, Valencia 1974, p. 329).

[18] Entre la abundante bibliografía sobre el tema, véase J. Alonso Díaz, «El alcance de la prohibición de las imágenes en el decálogo mosaico», *EstEcl* 48 (1973) 315-326; K. H. Bernhardt, *Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbotes*, Evangelische Verlangsanstalt, Berlín 1956; C. Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament* (BBB 62), Peter Hanstein, Bonn 1985; S. D. McBride, «The Essence of Orthodoxy: Deuteronomy 5:6-10 and Exodus 20:2-6», *Interpr* 60 (2006) 130-150; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, 272-280.

vieron obligados a denunciarlo. Me limitaré a entresacar algunos ejemplos, aparentemente muy distintos, pero que reflejan todos ellos una falsa seguridad religiosa y un intento de manipular a Dios: el éxodo, la alianza, el templo y el «día del Señor».

2.1. La manipulación por el dogma: el Éxodo

Si existe una verdad capital en la religión de Israel y en su idea de la historia de la salvación es el éxodo. La confesión de que «el Señor nos sacó de Egipto» atraviesa todo el Antiguo Testamento. «Yo soy el Señor, tu Dios, yo te saqué de Egipto, de la esclavitud», es la solemne introducción histórica al Decálogo (Ex 20,2; Dt 5,6). Y el tema resuena en los salmos (135,8; 136,10-15), aparece en boca de paganos como Rajab (Jue 2,10) y Ajior (Jdt 5,10-14), es objeto de profunda reflexión por parte del autor del libro de la Sabiduría. Pero, como todas las verdades, también esta se presta a interpretaciones erróneas, que provocan una falsa seguridad religiosa. Como si Dios se hubiese comprometido de forma definitiva y exclusiva con Israel, y este pudiese abusar de dicho privilegio.

La denuncia más enérgica de esta postura se encuentra en el libro de Amós. Se trata de un pasaje muy breve, pero tan radical que debió de resultar blasfemo a sus oyentes y lectores:

> ¿No sois para mí como etíopes, israelitas? —oráculo del Señor—.
> Si saqué a Israel de Egipto,
> saqué a los filisteos de Creta
> y a los sirios de Quir (Am 9,7).

Es imposible decir algo tan duro en menos palabras. De un golpe, Amós tira por tierra todo privilegio. Lo que Israel considera un episodio único y exclusivo en la historia universal, su salida de Egipto, es puesto al mismo nivel que las emigraciones de filisteos y sirios, precisamente esos pueblos que fueron de sus mayores enemigos. Amós no niega la intervención de Dios en Egipto; pero la amplía a la historia de todos los países. No desmitifica la historia de Israel, sino que hace sagrada toda la historia universal, eliminando con ello presuntos privilegios del que se considera «pueblo elegido». Pero el profeta no pretende herir su sensibilidad, sino hacer caer en la cuenta de una verdad profunda. Que las confesiones de fe, los dogmas, son palabras vacías cuando no se vive de acuerdo con ellas[19].

[19] Como afirmaba Jesús: «No basta decirme: ¡Señor!, ¡Señor! para entrar en el Reino de los cielos; no, hay que poner por obra el designio de mi Padre del cielo» (Mt 7,21). La confesión de Jesús como «el Señor» es capital en el Nuevo Testamento, la que nos salva. Pero no automáticamente, de forma mágica, sino unida a una vida conforme con esa confesión.

2.2. La alianza

Estrechamente unida al éxodo está la idea de la alianza. Es el momento capital que sigue a la salida de Egipto. Sellada en el Sinaí, Yahvé se compromete por ella a «ser el Dios de Israel», y este a ser «el pueblo del Señor». Unión tan estricta se presta de nuevo a ser entendida como un privilegio, que garantiza contra toda amenaza futura. Y, aunque el Antiguo Testamento insiste continuamente en que esta alianza quedará rota si el pueblo no cumple sus cláusulas (los mandamientos), en este pervivió la idea de un compromiso incondicional por parte de Dios, que le ataba las manos para cualquier castigo. Frente a esta opinión se alza de nuevo Amós, que ve en la alianza no un motivo para sentirse seguro, sino un argumento para mayor responsabilidad:

> Escuchad, israelitas, esta palabra que os dice el Señor
> a todas las tribus que saqué de Egipto.
> A vosotros solos os escogí
> entre todas las tribus de la tierra.
> Por eso os tomaré cuentas
> de todos vuestros pecados (Am 3,1-2)

Con esa libertad típica del profeta, que le permite incluso contradecirse, Amós defiende en este caso la postura oficial: el único pueblo elegido por Dios es Israel. Pero si se pone de parte de sus oyentes es para descargar después sobre ellos un golpe aún más duro: la alianza solo garantiza que se tendrán en cuenta todos los pecados contra ella.

2.3. El templo

A diferencia del éxodo y la alianza, el templo no es una verdad de fe, un dogma. Pero, como espacio sagrado especialmente elegido por Dios, se presta también a una confianza idolátrica. La mayor denuncia de este hecho la encontramos en Jeremías. Estamos a comienzos del reinado de Joaquín (609 a.C.), año de trágicas experiencias para los judíos. Poco antes ha muerto el gran rey Josías en la batalla de Meguido, a manos de los egipcios, y el faraón Necao, a su vuelta del norte, ha destituido y deportado al nuevo rey, Joacaz. En estos momentos de tensión e incertidumbre, el pueblo pone su confianza en «el templo del Señor». Creen que garantiza la seguridad de Jerusalén. Jeremías tira por tierra tales esperanzas, basadas en «razones que no sirven». Los judíos conciben el templo como una cueva de ladrones, en la que pueden refugiarse después de robar, asesinar y cometer adulterio. Dios no tolera esa mentalidad. Él no se compromete con un espacio físico, sino con una forma de conducta ética y religiosa. Por eso, si el pueblo no cambia, el destino del templo de Jerusalén será idéntico al del antiguo tem-

plo de Silo, el más importante en la época de los Jueces, que terminó borrado de la historia. Merece la pena recoger algunas frases de este importante discurso.

> Así dice el Señor de los ejército, Dios de Israel: Enmendad vuestra conducta y vuestras acciones, no os hagáis ilusiones con razones falsas, repitiendo: «el templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor» (...). ¿De modo que robáis, matáis, cometéis adulterio, juráis en falso, quemáis incienso a Baal, seguís a dioses extranjeros y desconocidos, y después entráis a presentaros ante mí en este templo que lleva mi nombre y decís: «Estamos salvados», para seguir cometiendo tales abominaciones? ¿Creéis que es una cueva de bandidos este templo que lleva mi nombre? (...). Andad, id a mi templo de Silo, y mirad lo que hice con él por la maldad de Israel, mi pueblo (Jr 7,3-12).

2.4. El día del Señor

Estamos ahora ante una tradición que arraiga con gran fuerza en Israel, provocando muchos malentendidos. Aunque es difícil rastrear los orígenes del tema, resulta indudable que los israelitas del siglo VIII a.C., contemporáneos de Amós, esperaban que el Señor se manifestase de forma grandiosa para exaltar a su pueblo y ponerlo a la cabeza de las naciones. Esto ocurriría en «el día del Señor». La expresión condensa toda una serie de discutibles privilegios y falsas esperanzas. Amós se enfrenta con ellas proponiendo una concepción totalmente distinta.

> ¡Ay de los que ansían el día del Señor!
> ¿De qué os servirá el día del Señor
> si es tenebroso y sin luz?
> Como cuando huye uno del león y topa con el oso,
> o se mete en casa, apoya la mano en la pared,
> y le pica la culebra (Am 5,18-19).
>
> Aquel día —oráculo del Señor—
> haré ponerse el sol a mediodía
> y en pleno día oscureceré la tierra.
> Convertiré vuestras fiestas en duelo,
> vuestros cantos en elegías,
> vestiré de sayal toda cintura
> y dejaré calva toda cabeza;
> les daré un duelo como por el hijo único,
> el final será un día trágico (Am 8,9-10).[20]

* * *

Estos ejemplos relacionados con los rivales de Dios y la manipulación de Dios demuestran que, para el profeta, el Señor es lo único absoluto. Mu-

[20] Siguiendo estas huellas, otros profetas mantendrán este carácter trágico del día del Señor (Is 2,6-22; Sof 1,7-18; Ez 7, etc.).

chos contemporáneos suyos presumirían de conceder también la importancia suprema a Yahvé. Pero es fácil advertir la diferencia. El hombre normal, incluso el hombre de cierta fe, tiende a considerar a Dios como una realidad más entre las muchas que lo rodean, y por eso no advierte oposición entre Él y la riqueza, o entre Él y los imperios. O lo ve como algo demasiado cercano, domesticable, al servicio de sus pequeños intereses. Las páginas anteriores, al hablar de la idolatría, dejan claro, indirectamente, la gran idea de Dios que tienen los profetas, consecuencia inevitable de su profunda experiencia religiosa. Quien no se siente asombrado por este Dios supremo, soberano, de los profetas, nunca captará su mensaje. A partir de esta experiencia es como se entiende la inserción del profeta en la sociedad de su tiempo y en la historia.

26

La lucha por la justicia

Uno de los aspectos más famosos e importantes del mensaje profético lo constituye su denuncia de los problemas sociales y su esfuerzo por una sociedad más justa[1]. Incluso ha provocado la idea de que los profetas dieron un nuevo impulso a la religión de Israel, marcándola con un sentido ético del que antes carecía, al menos en tan alto grado. Hoy día se ven las cosas de otro modo. El descubrimiento de numerosos textos orientales —egipcios, mesopotámicos, hititas y ugaríticos— ha demostrado que la preocupación por la justicia fue constante entre los pueblos del Antiguo Oriente Próximo[2]. Y, dentro de Israel, la sabiduría tribal, el culto, las leyes, intentaron inculcar desde antiguo, antes de que apareciesen los grandes profetas, el interés y el afecto por las personas más débiles. Interpretaríamos mal a los profetas si los considerásemos francotiradores al margen de esta lucha más amplia por la justicia. Por eso comenzaremos hablando de los intentos de solución anteriores a los profetas, o contemporáneos con ellos. Esta base nos permitirá valorar mejor su aportación.

[1] Amplia exposición de todas las cuestiones que abordaremos en SICRE, «*Con los pobres de la tierra*», con bibliografía en las pp. 465-477. Entre los títulos en castellano aparecidos posteriormente: JARAMILLO RIVAS, *La injusticia y la opresión*; YAFÉ, *Profetas, reyes y hacendados*. Véase también: GOSSAI, *Justice*; TERRINONI, «I profeti e la povertà»; JENSEN, *Ethical dimension*; HOUSTON, *Contending for Justice*; ÍD., «Exit to Oppressed Peasants?»; GONÇALVES, «Fondements».

[2] Sobre la preocupación por los más débiles en Egipto, Mesopotamia, los Hititas y Ugarit, SICRE, «*Con los pobres...*», pp. 19-47.

1. Los intentos de solución anteriores a los profetas

El período de los jueces, en el que se dan las primeras grandes diferencias sociales y económicas, es también testigo de los primeros esfuerzos por ayudar a los necesitados. Se encuentran en el llamado «Código de la Alianza» (Ex 21,22–23,19), que bastantes autores datan en esta época[3]. Aunque podemos admitir que el Código fue redactado posteriormente, muchas de sus normas reflejan el espíritu y los problemas de dicho período. En relación con el tema de la justicia son interesantes los siguientes aspectos:

Preocupación por los más débiles[4]

«No oprimirás ni vejarás al emigrante» (Ex 22,20). «No humillarás a viudas ni huérfanos» (22,21). En este apartado podemos incluir las leyes sobre los esclavos (21,1-10.26-27; 23,12)[5] y las referencias a los pobres.

Preocupación por la recta administración de la justicia

Se advierte en Ex 23,1-9, donde McKay, eliminando añadidos posteriores, reconstruye un decálogo sobre la conducta que deben observan ancianos, jueces y testigos en los tribunales[6].

Teniendo en cuenta la evolución posterior, reviste especial interés la *legislación sobre el préstamo y las prendas tomadas en fianza*. «Si prestas dinero a uno de mi pueblo, a un pobre que habita contigo, no serás con él un usurero, cargándole de intereses» (22,24). Relacionado con este tema está el de los objetos dejados en prenda. El Código solo se fija en un caso concreto: «Si tomas en prenda la capa de tu prójimo, se la devolverás an-

[3] Jepsen, Riggren, Noth, Sellin-Rost, von Rad, Weiser, Procksch.

[4] Sneed, «Israelite Concern...?» afirma que la referencia a los grupos más débiles solo refleja la ideología de la clase dominante, sin interés especial por esas personas, y que toda la Biblia se puede interpretar en este sentido. Hace años, mi experiencia personal en El Salvador (1976 y 1980) me hizo ver la gran diferencia entre el mensaje social de la Biblia y las familias de terratenientes que defendían sus intereses económicos en los periódicos.

[5] Cf. N. P. Lemche, «The «Hebrew Slave». Comments on the Slave Laws Ex 21,2-11», *VT* 25 (1975) 129-144; I. Cardellini, *Die biblische «Sklaven»-Gesetze im Lichte der keilschriftlichen Sklavenrechts* (BBB 55), Peter Hanstein, Bonn 1981, pp. 239-268; J. van Seters, «The Law of the Hebrew Slave», *ZAW* 108 (1996) 534-546.

[6] J. McKay, «Exodus XXIII 1-3.6-8: A Decalogue for the Administration of Justice in the City Gate», *VT* 21 (1971) 311-325. La importancia de estos versos, sin hablar de «decálogo», ya la había puesto de relieve A. Alt, «Die Ursprünge des israelitischen Rechts», en Íd., *Kleine Schriften* I, 278-332. También G. Beer, en su comentario al Éxodo de 1939, traslada a otro sitio los versos 4-5 y titula el resto «un espejo de jueces» (*ein Richterspiegel*), aunque lo considera dirigido a la conciencia de todos los israelitas.

tes de ponerse el sol, porque no tiene otro vestido para cubrir su cuerpo y para acostarse» (22,25s.). Sabemos que esta norma no se cumplió (cf. Am 2,8), y en épocas posteriores se toman en prenda las piedras del molino (cosa que prohibirá Dt 24,6), un animal (Job 24,3), e incluso un niño (Job 24,9).

Más tarde, este Código de la Alianza quedó anticuado y fue preciso renovarlo y ampliarlo[7]. Surgió de este modo una legislación nueva, que con el paso del tiempo se convirtió en el núcleo del actual Deuteronomio (Dt 12–26). Dentro de las normas de mayor contenido social encontramos los siguientes datos de interés:

Defensa de los grupos más pobres

Permite que entren en la viña del prójimo y coman hasta hartarse (sin meter nada en la cesta) o que espiguen en las mieses, pero sin meter la hoz (Dt 23,25-26). Manda a los propietarios: «Cuando siegues la mies de tu campo y olvides en el suelo una gavilla, no vuelvas a recogerla; déjasela al emigrante, al huérfano y a la viuda, y así el Señor bendecirá todas tus tareas. Cuando varees tu olivar, no repases las ramas; déjaselas al emigrante, al huérfano y a la viuda. Cuando vendimies tu viña, no rebusques los racimos; déjaselos al emigrante, al huérfano y a la viuda» (Dt 24,19-21). A estos tres grupos tradicionales de personas necesitadas, el Deuteronomio añade los levitas, que no poseían tierras y se habían empobrecido con la centralización del culto en Jerusalén. En cuanto a los esclavos, a la prescripción de liberarlos al séptimo año (véase Ex 21,2), se añade ahora la de cargarlos de regalos (Dt 15,13-15). Y encontramos otra ley muy importante sobre el esclavo que se escapa (Dt 23,16-17), que supone en el legislador la conciencia de una injusticia de base, de una sociedad arbitraria, donde a veces solo cabe el recurso de escapar de ella; aunque se infrinjan las normas en vigor, el Dt comprende esa postura y defiende al interesado.

A propósito de la *administración de la justicia en los tribunales* se mantiene la norma fundamental (Dt 16,18-20).

Sorprende la importancia que ha adquirido el tema del *préstamo*. Se insiste en no cargar intereses (Dt 23,20-21). Se hace más rigurosa la antigua ley de Ex 22,25, que permite tomar en prenda la capa del prójimo, con tal de devolverla antes de ponerse el sol; ahora se prohíbe «tomar en prenda la ropa de la viuda» (Dt 24,17). Pero lo más importante y nuevo es la remisión cada siete años y la insistencia en la generosidad (Dt 15,1-11).

[7] O. Eissfeldt, *Introducción al Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 2000, piensa que el Deuteronomio pretendía eliminar el antiguo Código de la Alianza. Esta idea no parece tan clara como él piensa.

Ante el fenómeno creciente de personas que han perdido sus tierras y deben trabajar por cuenta ajena, aparece ahora una *norma nueva sobre el salario*: «No explotarás al jornalero, pobre y necesitado, sea hermano tuyo o emigrante que vive en tu tierra, en tu ciudad; cada jornada le darás su jornal, antes que el sol se ponga, porque pasa necesidad y está pendiente del salario» (Dt 24,14).

Finalmente, ante las nuevas circunstancias, surge una *ley sobre el comercio*: «No guardarás en la bolsa dos pesas; una más pesada que otra. No tendrás en casa dos medidas; una más capaz que otra. Ten pesas cabales y justas, ten medidas cabales y justas» (Dt 25,13-15).

No solo las leyes, también la sabiduría y el culto inculcaban unas rectas normas de conducta que hiciese más llevadera la situación [8]. Las liturgias de acceso al templo, con el mismo espíritu de otros textos babilonios [9], recuerdan que solo puede hospedarse en el «monte santo» aquel que «procede honradamente y practica la justicia, habla sinceramente y no calumnia con su lengua, no presta dinero a usura ni acepta soborno contra el inocente» (Sal 15; véanse también Sal 24 e Is 33,14-16). Por desgracia, este ideal no se mantuvo, y el templo se convirtió en cueva de ladrones (Jr 7,1-15). Legisladores, sacerdotes y sabios, más que solucionar los problemas, dan testimonio indirecto de la grave situación a la que se había llegado.

2. La denuncia de los profetas

2.1. Visión de conjunto de la sociedad

Cuando se expone este tema, es frecuente comenzar reuniendo las afirmaciones de los profetas sobre una serie de problemas concretos: lujo, lati-

[8] Sobre la literatura sapiencial véase D. COX, «Sedaqa and Mispat: The Concept of Righteousness in Later Wisdom», *Studi Biblici Francescani* 27 (1977) 33-50; B. V. MALCHOW, «Social Justice in the Wisdom Literature», *BibTB* 12 (1982) 120-124; Ph. J. NEL, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs* (BZAW 158), de Gruyter, Berlín 1982, con amplia bibliografía; W. RICHTER, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches*, Kösel, Múnich 1966; G. VON RAD, *La sabiduría en Israel*, Trotta, Madrid 1973, pp. 103-130. El libro de J. W. GASPAR, *Social Ideas in the Wisdom Literature of the Old Testament*, Catholic Univ. of America Press, Washington 1947, trata exclusivamente del matrimonio, el padre, la esposa, los hijos, la educación, la comunidad y su función social.

[9] Recuérdense las palabras de Gudea relacionadas con la construcción del templo Eninnu: «Desde el día en que el Rey [el dios] entró en su casa, durante siete días, la sierva acompañó a su señora, y el siervo estuvo al lado de su señor. En la ciudad, el fuerte y el siervo reposaron juntos, la lengua dañina cambió de palabras (...). No entregó el huérfano al rico, ni la viuda al poderoso» (Cilindro B, XVII, 18-XVIII,13). Gudea tiene un concepto ético de la religión. El culto a los dioses debe ir acompañado de la práctica de la justicia, transformando la sociedad a su paso.

fundismo, esclavitud, opresión de los más débiles. Considero preferible partir de una visión de conjunto, que nos muestre cómo perciben la sociedad de su tiempo. Para ello, lo mejor es partir de los oráculos que nos describen la situación general de las capitales, Samaria y Jerusalén, ya que a través de ellas podemos conocer la realidad de los dos países que componen el pueblo de Dios. Comencemos por el Reino Norte, Israel.

a) *La situación en Samaria*

A lo largo de sus dos siglos de existencia (931-721), el Reino Norte contó con tres capitales, que se fueron sucediendo como residencia de los reyes. Tras un breve período en Siquén, la capital se trasladó a Tirsá, hasta que Omrí, en el siglo IX, construyó Samaria. Esta última fue la más importante de todas, además de la más lujosa. Este lujo se consiguió, inevitablemente, a costa de los sectores más modestos de la población, especialmente del campesinado, que atravesó momentos muy difíciles en el siglo VIII a.C.

Oseas, profeta del norte, no dedica especial importancia a este tema, ya que le preocupan más las continuas revueltas y luchas de partidos que se entablan en su época. Pero Amós, judío de origen, enviado por Dios a predicar en Israel, ofrece su punto de vista sobre la capital. El texto, enigmático para un lector moderno, adquiere enorme fuerza con una sencilla explicación [10].

> Pregonad en los palacios de Asdod,
> y en los palacios de Egipto;
> reuníos en los montes de Samaria,
> contempladla sumida en el terror [11],
> repleta de oprimidos [12].
> No saben obrar rectamente —oráculo del Señor—
> los que atesoran violencia y robo en sus palacios (Am 3,9-10).

Amós presenta a Samaria como un gran escenario en el que se representa una obra comenzada hace años. Pero solo puede entenderla un pú-

[10] Para una exposición más detallada véase SICRE, *«Con los pobres...»*, pp. 116-119.

[11] La expresión *mehûmôt rabbôt* la traducen algunos de forma muy débil, como «gran tráfico», «gran confusión». El sentido es más fuerte; *mehûmôt rabbôt* aparece en 2 Cr 15,5 en paralelo con la falta de seguridad y paz en todo el país. Y en Ez 22,5 se da a Jerusalén el título de *rabbat hammehûmâ*, no porque sea una ciudad comercial, muy activa, sino porque en ella se asesina, se deshonra a los padres, se oprime a los débiles. *Mehûmâ* describe también el pánico mortal que Dios siembra entre los enemigos y los mueve a matarse entre sí. Por consiguiente, la mejor traducción es la de «pánico» o «terror», como propone Wolff.

[12] *'ašuqîm* puede interpretarse como plural abstracto («opresiones») o en sentido concreto («oprimidos»). En el primer sentido sería expresión paralela al «gran terror»; en el segundo constituye la antítesis de «los que atesoran» (*'otsrîm*: v. 10). Me inclino por esta última.

blico especializado en la materia. Por eso comienza invitando a los filisteos (Asdod) y a los egipcios. Para los israelitas, estos dos pueblos son enemigos tradicionales, prototipo de opresores. Los egipcios esclavizaron a Israel antes del éxodo; los filisteos, cuando se establecieron en Canaán. A este público, entendido en oprimir, invita Amós para que contemple un espectáculo de opresión.

La acción ha comenzado años antes de que acudan los espectadores, y el profeta la sintetiza en dos palabras: *mehûmot rabbôt*, una gran confusión o un gran terror, semejante al de la guerra. El espectáculo resulta al principio confuso, pero al punto se distinguen dos grupos en escena: el de los oprimidos y el de los que atesoran. Los primeros son casi marionetas, sujetos pasivos, mientras que los segundos llevan a cabo toda la acción. Pero en ellos se detecta una incapacidad de obrar rectamente; se trata de algo casi constitutivo. Amós no dice simplemente que actúan mal; dice que «no saben» obrar con rectitud. En cambio, son muy capaces de aumentar continuamente sus posesiones. Leyendo el resto del libro y basándonos en la arqueología resulta fácil saber qué acumulan: objetos lujosos, lechos de marfil, instrumentos musicales, grandes provisiones de vino exquisito... Todo lo que permite una vida cómoda y lujosa. Pero Amós no se detiene en la enumeración. Pasa a la valoración, y califica lo que atesoran en sus palacios como «violencia y robo». Según Wolff, podríamos traducir «asesinatos y robos» [13].

¿Significa esto que los ricos de Samaria van matando y robando impunemente? No es probable. De acuerdo con Donner [14], estas dos palabras no debemos referirlas en este caso a hechos sangrientos o crueldades físicas, sino a formas típicamente cananeas de explotación económica permitidas por la ley. Pero esto no representa ningún consuelo para los acusados, al contrario. Porque Amós equipara el resultado de su actividad, aparentemente legal, con el fruto de un actividad criminal, propia de asesinos y ladrones.

Lo más sorprendente del pasaje es cómo juega Amós con el elemento sorpresa. Frente a lo que podríamos llamar una visión «turística», ofrece la visión «profética». Unos espectadores invitados a visitar Samaria habrían escrito algo muy distinto. Se sentirían admirados de su riqueza, su lujo, sus espléndidos palacios construidos con piedras sillares. Amós no descubre una ciudad próspera y en paz, sino sumida en el terror. El turista admiraría el lujo de las grandes familias, su habilidad financiera, su sabiduría humana, sus espléndidos edificios repletos de objetos caros y lujosos. Amós desvela el trasfondo de mentira y de violencia criminal que los rodea. No son

[13] Wolff, *Joel und Amos (*BK XIV/2), pp. 232s.

[14] Donner, «Die soziale Botschaft der Propheten».

dignos de admiración, sino de desprecio y de castigo. A lo largo del libro desarrolla en rápidas pinceladas este juicio sintético y global.

Así dice el Señor:
A Israel, por tres delitos y por cuatro no lo perdonaré.
Porque venden al inocente por dinero
y al pobre por un par de sandalias;
pisotean a los pobres y evitan el camino de los humildes;
un hombre y su padre abusan de la criada;
se acuestan sobre ropas dejadas en fianza
junto a cualquier altar,
beben vino de impuestos
en el templo de su Dios (Am 2,6-8).

Cada una de estas frases requeriría un extenso comentario [15]. Limitémonos a una idea capital: los más débiles desde el punto de vista social y económico son maltratados, humillados, incluso vendidos como esclavos, por parte de personas sin escrúpulos, que a sus injusticias añaden el descaro de cometerlas incluso en el templo, «junto a cualquier altar».

Estos poderosos pueden permitirse toda clase de lujos en el mobiliario («lechos de marfil», «divanes»), la comida («carneros y terneras»), la bebida y los «perfumes exquisitos» (véase 6,4-6, donde parece inspirarse la tremenda parábola del rico y Lázaro) [16]. Y este lujo encubre una actitud de codicia, que hace olvidarse de Dios y del prójimo, como indica el oráculo contra los comerciantes (8,4-7).

En este caos social, la institución más responsable es la encargada de administrar justicia. De ella depende que los pobres triunfen en sus reivindicaciones justas, o que se los oprima y explote mediante decisiones arbitrarias:

¡Ay de los que convierten el derecho en ajenjo
y tiran por tierra la rectitud!
Odian al que interviene con valor en el tribunal
y detestan al que depone exactamente.
Pues por haber impuesto tributo de trigo al indigente,
exigiéndole cargas de grano,
si construís casas sillares, no las habitaréis;
si plantáis viñas selectas, no beberéis de su vino.
Sé bien vuestros muchos crímenes e innumerables pecados:
estrujáis al inocente, aceptáis sobornos,
atropelláis a los pobres en el tribunal (Am 5,7.10-12).

[15] Véase Sicre, «*Con los pobres...*», pp. 102-113.

[16] Aunque se refiere a una época anterior, es muy interesante el artículo de S. Bunimovitz y R. Greenberg, «Revealed in Their Cups: Syrian Drinking Customs in Intermediate Bronze Age Canaan», *BASOR* 334 (2004) 19-31.

Piensan algunos comentaristas que todas estas injusticias tienen una meta: eliminar a los campesinos pobres, reducirlos a la miseria, para apoderarse de sus campos y poder crear grandes latifundios. La teoría resulta bastante verosímil. Pero es más interesante constatar que esta actitud va unida a una intensa preocupación por el culto, como si Dios se contentase con peregrinaciones, víctimas y ofrendas, mientras los pobres son pisoteados.

b) *La situación en Jerusalén* [17]

Si para conocer las injusticias de Samaria solo contamos con el testimonio de Amós, el caso de Jerusalén es distinto. Isaías, Miqueas, Sofonías, Jeremías y Ezequiel nos ponen en contacto con ellas. Dada la abundancia del material, me centraré en la visión de Isaías y Miqueas, con breves referencias a los otros profetas.

Isaías describe la capital de la forma siguiente:

> ¡Cómo se ha vuelto una ramera la Villa Fiel!
> Antes llena de derecho, morada de justicia, y ahora de asesinos.
> Tu plata se ha vuelto escoria, tu cerveza está aguada;
> tus jefes son bandidos, socios de ladrones,
> todos amigos de sobornos, en busca de regalos.
> No defienden al huérfano,
> no se encargan de la causa de la viuda.
> Oráculo del Señor de los ejércitos, el héroe de Israel:
> Tomaré satisfacción de mis adversarios, venganza de mis enemigos.
> Volveré mi mano contra ti:
> te limpiaré de escoria con potasa, separaré de ti la ganga.
> Te daré jueces como los antiguos, consejeros como los de antaño.
> Entonces te llamarás Ciudad Justa, Villa Fiel (1,21-26).

El diagnóstico de Isaías se asemeja al que muchos contemporáneos emiten sobre nuestra sociedad. Vivimos en un mundo que ha traicionado y abandonado a Dios, infiel, falso. Pero los motivos son distintos. ¿En qué pensamos nosotros al decir que el mundo ha abandonado a Dios, ha perdido la fe, etc.? ¿En iglesias vacías? ¿En poco interés por la doctrina tradicional? ¿Inmoralidad? ¿Qué tipo de inmoralidad?

Para Isaías, Jerusalén ha traicionado a Dios porque ha traicionado a los pobres. Y esta traición la han llevado a cabo las autoridades («tus jefes»), que se encuentran ante dos grupos sociales: los ricos, que se han enriqueci-

[17] N. Na'aman, «When and How Did Jerusalem Become a Great City? The Rise of Jerusalem as Judah's Premier City in the Eighth-Seventh Centuries B.C.E.», *BASOR* 347 (2007) 21-56. Sobre la situación económica en Judá durante el siglo vii: A. Faust-E. Weiss, «Judah, Philistia, and the Mediterranean World: Reconstructing the Economic System of the Seventh Century B.C.E.», *BASOR* 338 (2005) 71-92.

do robando (estamos ante un caso manifiesto de demagogia profética) y los pobres, representados por los seres más débiles de la sociedad, huérfanos y viudas. Los primeros pueden ofrecer dinero antes de que se trate su problema, y recompensar con regalos los servicios prestados. Los segundos no pueden ofrecer nada; solo pueden pedir que se les escuche. Ante esta diferencia, las autoridades se asocian con los ricos/ladrones.

Comparada con la visión que tiene Amós de Samaria, la de Isaías es más compleja e interesante. Habla de quienes acumulan tesoros robando; en esto coincide con Amós. Pero detecta una causa profunda: los ricos puede robar porque las autoridades se lo permiten. Y estas lo permiten porque están dominadas por el afán de lucro. Con ello se convierten en «rebeldes»; traicionan su profesión, traicionan a los pobres y traicionan a Dios. Por eso, la solución deberá venir en una línea institucional, eliminando a esas autoridades y nombrando en Jerusalén «jueces como los antiguos, consejeros como los de antaño».

Como indicaba antes, este texto es un caso típico de demagogia profética. ¿Acaso eran ladrones todos los ricos de Jerusalén? ¿Estaban corrompidas todas las autoridades? También hoy existen personas que simplifican los problemas, se expresan de forma demagógica y pecan de injustas en sus afirmaciones. Por eso las rechazamos con tranquilidad de conciencia. Al mismo tiempo, afirmamos que Isaías es un gran profeta, incluso el mayor de todos. Consideramos sus palabras «palabra de Dios». Esto revela nuestra profunda hipocresía. Despreciamos a los profetas actuales y ponemos flores en las tumbas de los antiguos profetas. Sería más honrado no prestar atención a ninguno de ellos.

Miqueas, contemporáneo de Isaías, es aún más duro cuando habla de Jerusalén:

> Escuchad, jefes de Jacob, príncipes de Israel:
> vosotros, que detestáis la justicia y torcéis el derecho;
> edificáis con sangre a Sión, a Jerusalén con crímenes.
> Sus jefes juzgan por soborno,
> sus sacerdotes predican a sueldo,
> sus profetas adivinan por dinero,
> y encima se apoyan en el Señor diciendo:
> ¿No está el Señor en medio de nosotros?
> No nos sucederá nada malo.
> Pues por vuestra culpa Sión será un campo arado,
> Jerusalén será una ruina,
> el monte del Señor un cerro de breñas (Miq 3,9-11).

Este oráculo, uno de los más duros y famosos del Antiguo Testamento, comienza denunciando a las autoridades por sus sentimiento («detestáis la justicia») y su actitud global («torcéis el derecho»). A estos temas ya conocidos añade algo nuevo: estas personas tienen un centro de interés: Sión-

Jerusalén. Se preocupan por ella, quieren mejorar y ampliar la capital. Para un campesino como Miqueas, Jerusalén debía de ser un gran espectáculo: «Dad vueltas en torno a Sión contando sus torreones; fijaos en sus baluartes, observad sus palacios» (Sal 48,13-14). Y resultaría fácil inculcarle los sentimientos del Salmo 122:

> ¡Qué alegría cuando me dijeron: «Vamos a la casa del Señor»!
> Ya están pisando nuestros pies tus umbrales, Jerusalén.
> Jerusalén está construida como ciudad bien trazada (...).
> En ella están los tribunales de justicia,
> en el palacio de David.
> Desead la paz a Jerusalén (...).
> En nombre de mis hermanos y compañeros te saludo con la paz;
> por la casa del Señor, nuestro Dios, te deseo todo bien (Sal 122).

Pero Miqueas no pertenece a este grupo. No ama Jerusalén, ni sus edificios ni su progreso. No cree en sus tribunales de justicia. No se siente contento de estar en la ciudad. No desea su paz. Igual que Amós, no es un turista ni un peregrino, sino un profeta, que descubre el revés de la trama. Prosperidad y progreso están construidos con la sangre de los pobres, a base de injusticias.

No sabemos a qué hechos concretos se refiere: quizá a los trabajos forzados, sin remuneración, a que las autoridades someten al pueblo para llevar a cabo su actividad constructora (algo parecido a lo que hará el rey Joaquín un siglo más tarde y que denunció Jeremías); quizá a los duros tributos que hacen posible el esplendor de la capital. En cualquier caso, se trata de medidas crueles, criminales y sangrientas.

¿Cómo ha podido llegarse a esta situación de injusticia? Porque la codicia se adueña de todos, incluso de los responsables religiosos. Al ritmo del dinero danzan todas las personas importantes de Jerusalén. Y lo más grave es que encima presumen de religiosos e invocan la presencia de Dios para sentirse seguros (3,9-11). Cometen el pecado que más tarde denunciará Jesús: pretenden dar culto a Dios y al dinero. Pero solo reservan para Dios las palabras; las obras y el corazón están lejos de él, centrados en la ganancia.

En otro de sus textos, Miqueas repite que la sociedad está dividida en dos grandes grupos. No establece una distinción entre opresores y oprimidos, sino entra la clase dirigente y «mi pueblo»:

> Escuchad, jefes de Jacob, príncipes de Israel:
> ¿No os toca a vosotros ocuparos del derecho,
> vosotros que amáis el mal y odiáis el bien,
> que arrancáis la piel del cuerpo, la carne de los huesos?
> Pues los que comen la carne de mi pueblo,
> y le arrancan la piel y le rompen los huesos,
> y lo cortan como carne para la olla, como carne de puchero,

cuando clamen al Señor, no les responderá.
Les ocultará el rostro (en aquel momento)
por sus malas acciones (Miq 3,1-4).

Este texto contiene datos muy interesantes. En primer lugar, la metáfora de partida, que expresa de forma gráfica el desprecio y la crueldad con que actúan las autoridades, tratando al pueblo como carne de matadero. Por otra parte, la causa de esta situación radica en la actitud interior de los dirigentes, que odian el bien y aman el mal; más adelante nos preguntaremos si los profetas culpan a las estructuras sociales del mal existente, pero no cabe duda de que siempre tienen en cuenta la actitud de pecado que domina al corazón. Por último, el pueblo oprimido y maltratado aparece en boca de Dios como «mi pueblo»; el Señor se siente profundamente vinculado a esas personas a las que salvó de la esclavitud de Egipto y con las que estableció un pacto («mi pueblo» es una referencia explícita a la fórmula de la alianza), mientras se distancia de los opresores.

El veredicto de Isaías y Miqueas coincide con el que otros profetas judíos emitirán un siglo más tarde sobre Jerusalén. Baste recordar esta descripción de Sofonías:

¡Ay de la ciudad rebelde, manchada y opresora!
No obedeció ni escarmentó.
No confiaba en el Señor ni acudía a su Dios.
Sus príncipes en ella eran leones rugiendo;
sus jueces, lobos a la tarde, sin comer desde la mañana;
sus profetas, unos temerarios, hombres desleales;
sus sacerdotes profanaban lo sacro, violentaban la ley.
En ella está el Señor justo, que no comete injusticia;
cada mañana establece su derecho, al alba sin falta;
pero el criminal no reconoce su culpa (Sof 3,1-5).

Como en otros textos proféticos, el comienzo produce la impresión de que el profeta responsabiliza a todos los habitantes de las injusticias cometidas. Por otra parte, un lector poco avezado podría pasar por alto el matiz social, leyendo el texto como simple denuncia de la actitud para con Dios. Pero los versos siguientes eliminan estos posibles equívocos. Igual que Isaías decía que Jerusalén se había prostituido por culpa de las injusticias y el dinero (Is 1,21-26), Sofonías insiste en que la «rebeldía» contra Dios se concreta especialmente en el terreno social. Y hay grupos con especial responsabilidad en este tema. Prácticamente coinciden con los denunciados por Miq 3,9-11: príncipes, jueces, profetas, sacerdotes; autoridades civiles, judiciales, religiosas [18].

[18] Un estudio detallado del texto en Sicre, *«Con los pobres...»*, pp. 328-333.

Ezequiel, basándose en este texto, desarrolló la misma idea, describiendo detalladamente la guerra ininterrumpida de los ricos contra el pueblo (Ez 22,23-31). El oráculo, probablemente posterior al año 586, intenta justificar la catástrofe de Jerusalén, cuando quedó arrasada, sin murallas, y con el templo incendiado. ¿A qué se debió este castigo tan terrible? Ezequiel aduce como causa la trágica situación de la capital antes del destierro. En ella «se devoraba a la gente», «se multiplicaba el número de viudas», «se derramaba sangre y se eliminaba gente», «se explotaba al desgraciado y al pobre, y atropellaban inicuamente al emigrante». Los grupos opresores quedan perfectamente delimitados: príncipes (v. 25), sacerdotes (v. 26), nobles (v. 27), falsos profetas (v. 28), terratenientes (v. 29). Es interesante advertir cómo participa cada uno de ellos en esta tarea: los príncipes como leones que matan y roban; los nobles como lobos; los terratenientes, robando y atropellando. ¿Qué hacen en medio de ellos sacerdotes y profetas? No se les acusa de asesinar ni de robar. Su participación consiste en que justifican y toleran los crímenes que se cometen. Las frases de Ezequiel sobre ellos parecen bastante ambiguas, y fuera de contexto podrían significar pecados puramente cultuales. Pero el contexto marcadamente social del oráculo sugiere interpretarlas en el mismo sentido. De hecho, la declaración de los puro e impuro, sagrado o profano, no se refiere solo a los alimentos, sacrificios, etc. Abarca también las costumbres y las condiciones de participación en el culto (cf. Sal 24,3-5). Pero los sacerdotes, en vez de proclamar estas verdades, que responden al espíritu de la alianza, «violan la ley» y cierran los ojos.

Mucho más claro todavía es el aspecto ético en el caso de los falsos profetas (v. 28). Lo que dice Ezequiel se entiende muy bien recordando textos como Miq 2,11; 3,5.11: los falsos profetas se alían con los ricos y poderosos y proclaman que todo está bien, que hay paz, cuando la situación es de hecho insostenible. Por consiguiente, el gran pecado de sacerdotes y profetas consiste en aceptar y justificar una situación contraria a la voluntad de Dios. Han puesto la religión al servicio de los opresores. Pero Dios no se dejó manipular y envió el castigo.

Si buscamos la causa que, según Ezequiel, provoca esta situación, su diagnóstico coincide con el de Miqueas. Lo encontramos al final del v. 27, en la única oración final de todo el oráculo: «Para enriquecerse». Esta frase se refiere a los nobles, pero no cabe duda de que también describe la actitud profunda de los demás grupos. Con ello quiere decirnos el profeta que el mal radica en el corazón del hombre. Aunque las estructuras sociales estén corrompidas y se hayan vuelto opresoras, hay también algo muy grave, por debajo de las estructuras: la corrupción del corazón, que ha abandonado a Dios para servir al dinero (cf. Mt 6,24).

2.2. Los problemas concretos

Hasta ahora nos hemos fijado en la visión global que los profetas tienen de las dos capitales en cuanto a las injusticias que en ellas se cometen. Ahora centraremos nuestra atención en algunos de los problemas concretos que denuncian. Los diez temas más llamativos son: administración de la justicia en los tribunales, comercio, esclavitud, latifundismo, salario, tributos e impuestos, robo, asesinato, garantías y préstamos, lujo. Algunos de ellos han aparecido ya en los textos precedentes. Selecciono algunos puntos de vital interés.

a) *La administración de la justicia*

De ella dependen los bienes e incluso la vida de muchas personas. Pero, en opinión de bastantes profetas, es de las cosas que peor funcionan. Es frecuente la denuncia de soborno, que lleva a absolver al culpable y condenar al inocente. Esta codicia lleva al perjurio, a desinteresarse por las causas de los pobres e incluso a explotarlos con la ley en la mano. Este último aspecto lo presenta de forma magistral un texto de Isaías (10,1-4)[19], que comienza:

> ¡Ay de los que decretan decretos inicuos
> y redactan con entusiasmo normas vejatorias
> para dejar sin defensa a los débiles
> y robar su derecho a los pobres de mi pueblo;
> para que las viudas se conviertan en sus presas
> y poder saquear a los huérfanos! (Is 10,1-4)

Resulta difícil identificar a las personas denunciadas por el profeta (legisladores, jueces injustos, funcionarios reales), pero queda claro que tienen poder para manipular la ley a su favor, redactando «con entusiasmo» una serie de normas complementarias. Con ello pretenden cuatro cosas: 1) excluir a los débiles de la comunidad jurídica; 2) robar a los pobres toda reivindicación justa; 3) esclavizar a las viudas; 4) apropiarse de los bienes del huérfano.

Hay algo que llama la atención en este texto. Un siglo antes, cuando la reina Jezabel quiso apoderarse de la viña de Nabot, tuvo que matarlo (1 Re 21). Ahora, los métodos de explotación se han refinado. Ya no es preciso suprimir a las personas, basta con suprimir sus derechos. Es un procedimiento menos escandaloso y más eficaz. Puede aplicarse a infinidad de casos. No se trata, pues, del frecuente pecado de soborno y corrupción, sino de al-

[19] Bäckersten, *Isaiah's Political Message*, aplica 10,1-4 a la política asiria con Judá. No parece convincente.

go nuevo: «La clase alta quiere crear el fundamento jurídico que legalice la expansión de su capital»[20]. Es la manifestación más descarada del poder legislativo al servicio de los poderosos.

b) *El comercio*[21]

En orden de frecuencia, el segundo problema que más preocupa a los profetas es el del comercio. Astour defiende la peregrina idea de que los profetas atacan a los comerciantes fenicios[22]. Es indudable que Ezequiel, por ejemplo, no siente la menor simpatía hacia ellos. Pero lo que condena especialmente en el c. 27 es el imperialismo económico. Los textos de Am 8,4-6; Os 12,8; Miq 6,9-11; Sof 1,10-11; Jr 5,27 no sugieren en ningún momento que se trate de comerciantes fenicios.

El tema se enfoca de distinto modo. Amós descubre en los comerciantes el deseo de enriquecerse a costa de los pobres, traficando con su libertad, vendiéndoles incluso los peores productos, angustiados de tener que cerrar sus negocios un solo día de fiesta. Resulta difícil saber si tras esta operación se esconde una intención más grave: arruinar a los campesinos pobres, para que se vean obligados a entregar sus tierras y venderse como esclavos. Idéntica crueldad, ligada a gran dosis de astucia, denuncia Jeremías. Oseas y Miqueas insisten en los procedimientos fraudulentos, mientras Sofonías capta que el comercio termina apasionando a todo el pueblo; incluso los que son víctimas de él lloran su desaparición.

c) *La esclavitud*

A pesar del drama que supone, no es tema frecuente en los profetas. Llama la atención que Amós le conceda importancia tan grande (1,6.9; 2,6; 8,6) y los otros lo silencien, a excepción de Jeremías (34,8-20). En la Antigüedad existían diversos caminos para convertirse en esclavo[23]. Amós menciona los dos más frecuentes: haber sido hecho prisionero en la guerra, y la esclavitud por deudas. En una época en que la esclavitud resulta normal,

[20] Wildberger, *Jesaja* (BK X/1), p. 198. La actitud denunciada por Isaías conserva toda su vigencia en el sistema capitalista actual: «El hecho de que el 75 por ciento desfavorecido de la población de un país acepte, mediante el conjunto de contratos o transacciones pertinentes, la magra porción de ingreso nacional que de hecho le está tocando, no significa en modo alguno que tal distribución sea justa. Significa, por el contrario, que al proletariado le están robando con apoyo y aprobación y sanción del sistema jurídico vigente» (J. Miranda, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, Sígueme, Salamanca 1972, p. 26).

[21] Lage, «La crítica del comercio en los profetas de Israel».

[22] M. Astour, «Métamorphoses de Baal: les rivalités commerciales au IX siècle», *Evidences* 75 (1959) 35-40; 77 (1959) 54-58.

[23] Cf. I. Mendelsohn, «Slavery in the Ancient Near East», *BA* 9 (1946) 74-88.

Amós se muestra intransigente en ambos casos. No hay motivos para esclavizar al hombre, nada lo justifica. Jeremías solo contempla el caso del que se ha vendido como esclavo y debe ser puesto en libertad al cabo de siete años de acuerdo con la ley. Le preocupa el destino de esta gente. Pero lo que pone de relieve es la transgresión de un compromiso sellado ante el Señor. En cuanto a los otros profetas, es posible que Isaías y Miqueas tengan presente el problema cuando hablan de los huérfanos que se convierten en «botín» de los poderosos (Is 10,1-2) y de los niños a los que roban su dignidad por siempre (Miq 2,9).

d) *El latifundismo*

Como ya hemos indicado, es tema de capital importancia dada la economía básicamente agraria de Israel, pero solo lo mencionan Isaías y Miqueas. Es curioso que no lo trate Amós, teniendo en cuenta su preocupación por los pequeños campesinos. La denuncia de «ladrones y perjuros» en Zac 5,1-4 quizá esté relacionada con la apropiación indebida de los campos de los desterrados[24]. El problema revistió suma gravedad durante el siglo V, como refleja Neh 5. Sin embargo, el libro de Malaquías, que procede de esa época, no lo menciona.

e) *El salario*

Expresamente trata la cuestión Jeremías, cuando acusa al rey Joaquín de construirse un palacio sin pagar a los obreros (Jr 22,13-19). Malaquías denuncia a los propietarios que defraudan de su jornal al que trabaja para ellos (3,5). Esta aparición tardía del tema, y su ausencia en los profetas anteriores, puede ser indicio de que en el siglo V aumenta el número de asalariados sin propiedades. Pero, ya que este fenómeno es muy antiguo, también podemos afirmar que los profetas de los siglos VIII-VII no le concedieron especial importancia.

f) *Lujo y riqueza*

El tema se enfoca de formas muy distintas. Amós acentúa la buena vida de la clase alta, con toda clase de placeres, objetos costosos, comida exquisita, perfumes, magníficos palacios, excelentes viñas (3,10.15; 4,1; 5,11; 6,4-7). Isaías conoce todo esto, pero lo relaciona más con el orgullo y la ambición política (3,18-21; 5,8-10.11-13). Jeremías sabe hablar de la riqueza de formas muy distintas: con la energía del profeta (5,25-28) y con la mirada

[24] Cf. Sicre, *«Con los pobres...»*, pp. 424-426.

escéptica del sabio (17,11), condenando siempre la injusticia. También Ezequiel denuncia la riqueza conseguida oprimiendo al prójimo (22,12). El afán de enriquecerse es pecado de todo el pueblo según Jeremías (6,13; 8,10) y Ezequiel (33,31), aunque incurren especialmente en él los poderosos (Is 56,11) y el rey (Jr 22,17).

3. ¿Dónde se basa la crítica social?

A lo largo de la investigación de este tema, se han propuesto ideas muy distintas, condicionadas en parte por la mentalidad de la época. Si analizamos lo que se ha dicho a propósito de de Amós, podemos tener una panorámica que sirva de paradigma para los otros profetas.

Tres líneas fundamentales se ha propuesto para explicar la base de la crítica social de Amós: a) un concepto ético de Dios y del hombre con valor universal; b) una experiencia personal del profeta; c) las tradiciones típicas de Israel. En principio, no se excluyen mutuamente. Pero algunos comentaristas defienden su postura de manera tajante, excluyendo otras. Y, dentro de cada uno de estos puntos, especialmente dentro del tercero, se puede poner el énfasis en una tradición determinada (legal, sapiencial, cultual). Con estos presupuestos podemos trazar la siguiente panorámica.

a) Amós se basa en un *concepto ético de Dios*. «Amós convierte la justicia en punto céntrico de toda su idea de Dios. También antes se concebía a Yahvé como protector de la moral y del derecho (...), pero nadie como Amós había situado hasta entonces con tanta energía la idea de la justicia y de la moralidad en el centro de toda la idea de Dios»[25]. Dentro de esta primera línea, otros piensan que Amós se basa en «la evidencia del hecho moral», «en la naturaleza moral del hombre». Es la opinión defendida especialmente por Wellhausen, que presenta con ello a los profetas como fundadores del «monoteísmo ético». Y Duhm afirma: «Todos estos pecados [se refiere a los denunciados en Am 1–2] son faltas contra el sentimiento natural del hombre (...). Por eso Amós no invoca una ley existente (...), sino presupone que sus exigencias solo expresan el sentimiento natural de justicia y equidad innato a todo hombre, y que resulta antinatural despreciar y contravenir. Amós, por consiguiente, intuye la naturaleza moral del hombre»[26].

b) Otros autores creen que el profeta se basa en *una experiencia personal*. «Esta nueva idea del profeta brotó de una experiencia extática. Vivenció espiritualmente a Dios con toda su omnipotencia, lo «vio» y «escuchó» (...).

[25] Nowack, *Die kleinen Propheten* p. 124. Afirmaciones parecidas en S. R. Driver, *Joel and Amos*, p. 111.

[26] Duhm, *Die Theologie der Propheten*, pp. 111 y 116.

Y lo vivenció espiritualmente como una personalidad moral de tremenda seriedad y tremenda exigencia, como la encarnación sagrada de la idea moral eterna»[27]. «Una experiencia religiosa y moral al mismo tiempo constituye la base de la actividad y de la predicación de Amós. Un día encontró en su conciencia una voluntad superior e idéntica al Bien, que se le reveló ante todo como Dios de la justicia. (...). Históricamente, debemos reconocer que este poderoso heraldo de la justicia eterna encontró en una experiencia religiosa y moral el secreto de su originalidad, de su fuerza y, gracias a ella, el homenaje de la humanidad»[28].

c) El grupo más numeroso de comentaristas piensa que Amós no descubre cosas nuevas, no es un revolucionario ético que abre un camino nuevo en la historia de la humanidad ni se basa en ideas abstractas sobre la moral y el hombre. *Amós se inserta en el contexto del pueblo de Israel, en su vida y sus tradiciones*. Naturalmente, tuvo una experiencia personal, como deja claro el mismo libro. Pero esto no excluye otra serie de influjos, que se adoptan como punto de partida para explicar su mensaje. «La moralidad de los profetas no es la moralidad de la humanidad, sino la de Israel, que no separa costumbre, derecho y moral, como hacen otros pueblos antiguos (...). Los profetas no son fanáticos del monoteísmo, como se dice a menudo, sino representantes de la pureza incontaminada de la esencia israelí, que une estrechamente las antiguas costumbres patriarcales con el culto de Yahvé. Poner el fundamento de la moralidad en la fe yahvista, separar lo puro de lo impuro, creyentes de paganos, es algo esencial a esta moralidad, que es religiosa y no general y racional. Esta moralidad resulta nada sin la pertenencia al pueblo escogido y sin el reconocimiento y adoración de Yahvé; resulta nada sin la comunidad, en la que están unidas las voluntades»[29].

La polémica con los autores precedentes es clara. La denuncia de Amós —podríamos añadir, la de Miqueas, Isaías, etc.— resulta inconcebible sin la fe en Yahvé, sin la comunidad de Israel, sus tradiciones y su culto. Pero el desarrollo de esta idea general se presta a múltiples matices.

Para unos, la base de la crítica social de Amós se encuentra en la elección y la alianza. Dentro de esta línea, algunos autores consideran esta idea demasiado vaga, e intentan concretarla en un aspecto de la alianza, las normas de conducta que ella exige. De nuevo caben diversas posibilidades: unos hablan de los mandamientos divinos (Kapelrud, Dion), otros se refieren a la tradición legal precedente (Weiser), que algunos identifican con el Código de la Alianza (Würthwein, von Rad, Phillips, Zimmerli). Mientras

[27] Balla, *Amos*, p. 308.

[28] Humbert, «Un héraut de la justice», p. 34.

[29] Troeltsch, «Glaube und Ethos», pp. 50s.

los autores anteriores relacionan a Amós con la tradición legal, Wolff emprende un camino nuevo al ponerlo en contacto con la corriente sapiencial, concretamente con la sabiduría tribal [30]. J. L. Vesco, en vez de relacionar al profeta con la sabiduría tribal, lo hace con los sabios de la corte, aunque sin negar otros influjos [31].

El peligro de todas estas interpretaciones es limitar mucho los posibles influjos recibidos por los profetas. En definitiva, la postura más adecuada parece la que fundamenta la denuncia social de Amós en factores muy diversos: sentimiento natural religioso y humano, experiencia personal, tradiciones de Israel (alianza, legislación, sabiduría). No quiero decir con ello que todos estos elementos se encuentren al mismo nivel. Lo típico de Israel y la experiencia personal juegan un papel decisivo. Pero no podemos absolutizar ningún elemento a costa de los otros. Schmid lo ha formulado de manera adecuada. La visión del profeta no procede primariamente del derecho ni de la sabiduría; junto a ellos, expresa un conocimiento general. «¿A través de qué canales le llega a Amós este conocimiento? No «directamente desde arriba» ni de una relación directa con la ciencia en sí. Eso no existe. Pero es difícil aclarar más la cuestión; no porque sepamos muy poco de la vida del profeta, sino porque resulta muy difícil, casi imposible, saber dónde basa un hombre ese conocimiento. ¿De dónde sé que no puedo matar al prójimo? ¿De la educación que he recibido? ¿De que me lo dijeron mis padres o mis abuelos? ¿De las historias que me contaron de pequeño? ¿De los libros para niños que leí? ¿De refranes que me han enseñado? ¿De la reflexión intelectual y la evidencia? ¿De la enseñanza religiosa, el decálogo, la predicación? ¿De mi conocimiento del código de derecho penal? Este conocimiento llega al individuo de múltiples formas, por muchos canales. Solo en casos excepcionales se puede decir con certeza de dónde procede lo que uno sabe. Esto también es válido para Amós. Debemos aceptar que conocía el antiguo derecho israelí; conocía la «ética tribal» del antiguo Israel; también, con cierta seguridad, determinados recursos estilísticos de la literatura sapiencial. Conocía las tradiciones religiosas de Israel, que suministraban a su modo este conocimiento y otras muchas cosas. Este conocimiento en el que se movía, y la misión especial que se le encomendó, lo configuran tal y como aparece en su libro, con su imagen, su colorido, su lenguaje, su compromiso pleno» [32].

[30] Wolff, *Amos' geistige Heimat*. En esto no era el primero. Lindblom, «Wisdom» ya había hecho referencia de pasada a ciertas relaciones, sobre todo de tipo estilístico, entre Amós y los sabios. Y el tema lo elaboró Terrien más detenidamente años después (Cf. Terrien, «Amos and Wisdom»). Pero ha sido Wolff quien ha subrayado la relación entre la denuncia social de Amós y el mensaje de los sabios.

[31] Vesco, «Amos de Teqoa», pp. 504s.

[32] H. H. Schmid, «Amos», p. 101. Esta opinión la comparte Martin-Achard, *Amos*, p. 82.

4. ¿Cabe esperar solución?

Debemos preguntarnos, ante todo, si los profetas alientan algún tipo de esperanza con respecto a un cambio radical de la sociedad. Porque muchos autores piensan que ellos, al denunciar las injusticias sociales, solo pretenden justificar el castigo inminente de Dios. Por tanto, no esperaban ni pretendían un cambio, sino demostrar que todo estaba podrido y que el castigo resultaba inevitable. Ofrezco algunos comentarios bastante representativos de esta tendencia:

> Elías y su círculo no excluían en el siglo IX una mejora de la situación, aunque esta no vendría por caminos pacíficos, sino por el de la revolución (2 Re 9s.), que provocaría un cambio dinástico (...). Amós y los otros profetas del siglo VIII consideran esto impensable. La sociedad contemporánea les parece tan corrompida que sería absurdo pensar en reformas y revoluciones»[33].
>
> Los profetas no proclaman una especie de nuevo programa de reforma social. Más bien reconocen que la situación social y económica está deteriorada, es contraria a la voluntad de Dios... y fundamentan en ella la amenaza pronunciada por Yahvé[34].

Wanke ha criticado con gran ironía esta interpretación tan pietista: «Es como si un párroco se pone a predicar proféticamente y dice: «Queridos hermanos, el juicio de Dios es inevitable. Dentro de poco os caerá encima una bomba atómica. Pero consolaos: es justo que os caiga. Si un párroco dijera esto no haría más que repetir la predicación de los profetas, según la interpretación de los exegetas que estamos comentando. Más aún, tendría que seguir de la forma siguiente: Puesto que el juicio de Dios es inevitable, no vale la pena complicarse la vida con reformas sociales y cosas parecidas. Recordad que los profetas no lo intentaron»[35].

Es evidente que así no se reproduce el mensaje profético. Pero resulta difícil decir qué intenciones y esperanzas alientan. Comenzando de forma negativa diría:

a) *No pretenden ofrecer un programa de reforma social*. Su mensaje no constituye un «análisis científico» de la sociedad y de sus problemas, con claras vías prácticas de solución. En todo caso, ofrecerían como solución la vuelta al espíritu de la alianza y a las normas que de él dimanan.

b) *Tampoco pretenden levantar a los oprimidos contra los opresores*. Solo encontramos dos ejemplos de esta actitud, y en tiempos antiguos: el caso de Ajías de Silo, que fomenta y sanciona la revolución de Jeroboán I contra Ro-

[33] K. Koch, «Die Entstehung der sozialen Kritik», p. 238.

[34] H. E. von WAldow, «Social responsibility and social structure in early Israel», *CBQ* 32 (1970) 182-204, cf. pp. 203s.

[35] Wanke, «Zur Grundlage», p. 15.

boán (1 Re 11,29ss.), y el de Eliseo, que favorece la revolución de Jehú (2 Re 9–10). En profetas posteriores no encontramos nada parecido. Lo cual no debe extrañarnos, porque un principio básico de Israel afirma que la venganza corresponde a Dios[36]. Y los profetas están convencidos de que Dios defenderá al pobre y llevará a cabo el castigo de los poderosos y opresores, pero no a través de una revolución interna, sino de una invasión extranjera.

Si intentamos describir de forma positiva lo que esperan los profetas y las posibles soluciones que entrevén, se advierten notables diferencias entre ellos. Algunos incluso varían según las circunstancias.

Amós vincula la posibilidad de supervivencia a la conversión, que se concreta en implantar la justicia en los tribunales. La solución depende del hombre, que debe amar el bien y odiar el mal, cambiando sus sentimientos y actitudes. Sus contemporáneos no están dispuestos a ello y el profeta tampoco alienta demasiadas esperanzas de que los problemas desaparezcan.

Isaías, que también intenta el camino de la conversión, se muestra más esperanzado. No porque confíe en sus paisanos, sino porque espera una intervención de Dios. El remedio estaría normalmente en unas autoridades justas y honestas. Humanamente es imposible. Será Dios quien deponga a las actuales y dé al pueblo «jueces como los antiguos, consejeros como los de antaño». El, o algunos de sus discípulos (según se piense sobre la autenticidad de 9,1-6 y 11,1-9) ponen luego el énfasis en un monarca justo, que «consolide su trono con la justicia y el derecho» (9,6), que, lleno del espíritu de Dios, haga justicia a pobres y oprimidos (11,1-5). En etapas posteriores de la tradición isaiana se hablará de la importancia del rey y los ministros (32,1ss.).

Oseas también espera un futuro mejor, pero es necesaria una etapa previa de purificación (3,4). Han sido las ambiciones políticas, las intrigas de palacio, las que han provocado el régimen de violencia y muerte que domina a su pueblo. Y una idea errónea de Dios ha fomentado estas injusticias, en vez de ponerles fin. Por eso, la institución monárquica y el culto deben desaparecer «muchos años». No se puede resumir en pocas palabras todo el pensamiento de Oseas, poco explícito por lo demás. Parece que la solución la espera de Dios, más que de los hombres, aunque insiste en su llamamiento a la conversión (6,6).

Miqueas también espera. Pero cosas muy distintas. Que a los ricos les arrebaten sus tierras, para que sean repartidas de nuevo en la asamblea del Señor (2,1-5). Y que Jerusalén, construida con la sangre de los pobres, desaparezca de la historia. Mientras esté en pie no cabe solución, porque la situación es tan terrible que no admite parches ni componendas.

[36] «No digas: "me las pagarás"; espera en el Señor, que él te defenderá» (Prov 20,22).

Sofonías anuncia un día del Señor que pondrá fin a idólatras, ladrones y comerciantes. La justicia y la humildad son los únicos remedios. Pero Jerusalén, «ciudad rebelde, manchada y opresora» (3,1), no obedece ni escarmienta. La solución no vendrá en la línea de Isaías —nuevas autoridades— ni en la de Miqueas —destrucción total— sino en la acción de Dios, que dejará un pueblo «pobre y humilde».

Jeremías, predicador incansable de la conversión, piensa con Amós que de ella depende el futuro, no solo del pueblo, sino de la monarquía. Pero no espera mucho de un pueblo que se aferra a la deslealtad y la mentira. Será Dios quien traiga la solución suscitando un vástago a David, que impondrá el derecho y la justicia. Quizá este texto (23,5-6) no sea suyo. También existen dudas con respecto a 31,31-34, que formula la esperanza de un hombre nuevo, con la ley de Dios escrita en el corazón y lleno del conocimiento del Señor. Es un detalle importante, que se orienta en la línea de Sofonías. Es fundamental que las instituciones funcionen rectamente (en este caso la monarquía) pero no debemos olvidar el cambio interior del individuo. Al fusionar ambos temas, Jeremías sintetiza las soluciones de Isaías y Sofonías.

Ezequiel, a pesar de su llamamiento a la conducta responsable, a «practicar el derecho y la justicia» (caps. 18 y 33), tiene más fe en la acción de Dios. Será él quien deponga a las autoridades precedentes y ocupe su puesto, defendiendo también el derecho de las ovejas débiles del rebaño. Un nuevo David asumirá su representación en la tierra (Ez 34). En otra tradición del libro, el príncipe asume rasgos más modestos, pero le compete la misión de salvaguardar la justicia: «Mis príncipes ya no explotarán a mi pueblo, sino que adjudicarán la tierra a la casa de Israel, por tribus» (45,8). Y a continuación: «Basta ya, príncipes de Israel. Apartad la violencia y la rapiña y practicad el derecho y la justicia. Dejad de atropellar a mi pueblo» (45,9). No estamos en la visión ideal, sino en la realidad.

Tritoisaías y *Zacarías* parecen recorrer caminos inversos. El primero comienza exigiendo el compromiso con la justicia y el derecho para que se revele la salvación de Dios (56,1); el discurso sobre el ayuno (Is 58,1-12) subraya el mismo tema; pero Is 59 termina con una promesa incondicional de salvación. Dios, cansado de ver que no existe justicia, se alza como un guerrero para cambiarlo todo. Zacarías, en sus visiones, parte de esta acción de Dios que crea una sociedad justa, libre de ladrones y perjuros, pero desemboca en el compromiso con el derecho y la justicia, con los pobres y oprimidos (Zac 7,9-10; 8,14-17), que es por donde empieza Tritoisaías.

Malaquías, ante el desencanto que provoca la injusticia en el mundo, expresa su fe en un Dios que pondrá término a la situación mediante un juicio que separe a justos de malvados.

En resumen, podemos constatar como línea dominante el escepticismo con respecto a que estos problemas tengan solución humana. Haría falta un cambio muy grande en la conducta personal y en las instituciones, que los contemporáneos no están dispuestos a realizar. Generalmente, esto no hunde al profeta ni a sus discípulos en la amargura. Mantiene una postura de esperanza, aunque con matices diversos. A veces resulta demasiado utópica, otras la dibujan con rasgos más realistas. La monarquía puede o no desempeñar un papel. Igual ocurre con las autoridades. Incluso la colaboración humana, el compromiso con el derecho y la justicia, parece secundaria para algunos profetas cuando hablan del futuro definitivo, o ni siquiera la mencionan.

5. ¿Sirvió de algo la crítica profética?

Lo anterior puede llevarnos a pensar que su esfuerzo no sirvió de nada, o de bastante poco. Las condiciones sociales no mejoraron notablemente. Quizá tuviesen un pequeño influjo en ciertas personas, pero no transformaron al pueblo de Israel.

Sin embargo, esta interpretación tan pesimista es inexacta. De hecho, hoy seguimos viviendo del mensaje profético y sintonizamos con él. Lo cual significa que ha servido de algo, que la palabra de Dios ha caído en tierra, la ha empapado, y no dejará de producir su fruto. Un poeta guatemalteco, Julio Fausto Aguilera, ha expresado esta convicción en «La batalla del verso»[37]:

Con un verso,
es verdad,
no botas a un tirano.
Con un verso no llevas pan y techo
al niño vagabundo,
ni llevas medicinas
al campesino enfermo.
Sobre todo, no puedes
hacerlo ahora mismo.
Pero, vamos a ver:
Un verso
bien nacido y vigoroso,
y otro más encendido
y otro más desvelo,
y otro verso más fuerte y más veraz,
le dan vida
a un sueño que recogieron tierno.
Y este sueño de muchos, ya nutrido,

[37] *Poesía revolucionaria guatemalteca*, Zero, Madrid 1969, pp. 92s.

se vuelve una conciencia,
y esta conciencia, una pasión, un ansia...
Hasta que un día,
todo,
—sueño, conciencia, anhelo—
compacto se organiza...
Y entonces
viene el grito
y el puño
y la conquista...
En la esfinge de la conquista
brilla una diadema: el verso.

Estas palabras aclaran para qué sirve el mensaje profético. Pero, personalmente, no podría el fruto de este mensaje en «el grito, el puño y la conquista», sino en la destrucción de las ideologías opresoras. Toda opresión política, social, económica, se sustenta en una ideología opresora, en una filosofía e incluso teología de la opresión. La religión ha jugado un papel muy importante en esto, sancionando situaciones injustas, callando ante la explotación de los pobres, santificando en nombre de Dios las desigualdades existentes. Los profetas, sin haber leído a Marx, también cayeron en la cuenta de este problema. Y tiraron por tierra las bases seudorreligiosas de la opresión. Por eso unen tan estrechamente su crítica al culto y a las falsas ideas religiosas con la exhortación a la justicia. Aquí radica la gran actualidad del mensaje profético. Aunque no hiciesen planes concretos de reforma ni promoviesen el levantamiento del pueblo, llevaron a cabo una revolución muy importante, la revolución de las ideas.

27

Los profetas y el culto

Muy relacionado con el tema del capítulo anterior está el de la actitud profética ante el culto [1]. Son muchas las ocasiones en que los profetas denuncian las prácticas cultuales en sus más diversas formas (fiestas, peregrinaciones, ofrendas, sacrificios, rezos), porque se han convertido en un tranquilizante de las conciencias, al mismo tiempo que introducen una falsa idea de Dios. Las mismas personas que oprimen a los pobres o contemplan indiferentes los sufrimientos del pueblo tienen la desfachatez de ser las primeras en acudir a los templos y santuarios pensando que el Señor se complace más en los actos de culto que en la práctica de la justicia y de la misericordia.

Comenzaremos este capítulo ofreciendo una panorámica del culto en el antiguo Israel. Es una síntesis quizá demasiado larga, pero que puede ayudar a organizar datos dispersos. Expondré luego la parte crítica del mensaje de los profetas, primero en una rápida ojeada histórica que recoge los textos principales, y después de forma sistemática, catalogando sus afirmaciones sobre el espacio y el tiempo sagrados, los actos de culto y los ministros del mismo. Sin embargo, existe también el reverso de la moneda, ya que ciertos profetas defienden el culto. Es preciso tener en cuenta sus afirmaciones para hacerse una idea global y objetiva del problema.

[1] En castellano puede consultarse: HERNANDO, «Actitud del profeta Jeremías»; J. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1972; RICCIARDI, «Las declaraciones "anticultuales"». Abundante bibliografía en los últimos trabajos sobre el tema (en orden cronológico): BIBB, «The prophetic critique» (2004); BELLIS-GRABBE, *The Priests in the Prophets* (2004); BARTON, «The Prophets and the Cult» (2005); TIEMEYER, *Priestly Rites and Prophetic Rage* (2006).

1. El culto en el antiguo Israel [2]

En todo culto hay tres elementos básicos: espacio sagrado, tiempo sagrado y acciones concretas. Cuando el culto se realiza a nivel comunitario entran en juego los funcionarios del culto. Para comprender los textos proféticos debemos tener una visión global de cada uno de estos elementos.

1.1. El espacio sagrado

Una experiencia humana general demuestra que todos los sitios no poseen el mismo valor para los hombres, ni siquiera para las personas más modernas y desmitificadas. Esta tendencia innata a valorar de forma especial ciertos lugares se manifiesta sobre todo en el terreno religioso.

Dentro del mundo bíblico, el espacio sagrado constituye un largo tema, que fue evolucionando durante siglos [3]. A través de las distintas tradiciones se advierte que: 1) ciertos lugares adquieren carácter sagrado porque la divinidad se manifiesta en ellos; 2) otros consiguen ese rango porque un gran personaje religioso los funda; 3) hay momentos capitales de la relación con Dios que pueden tener lugar en el espacio «profano». Centrándonos en los datos que serán interesantes para los profetas podemos mencionar:

a) *Lugares consagrados por una manifestación divina*

Betel. Es muy probable que se tratase de un antiguo santuario cananeo, aceptado más tarde, y muy visitado, por los israelitas. Su origen cananeo no era un dato en su favor. Por eso se cuenta una historia distinta sobre su fundación, que lo vincula a una revelación de Dios a Jacob (Gn 28,11-19). De la importancia de Betel para el Reino Norte habla el hecho de que Jeroboán I colocase allí uno de los becerros de oro (1 Re 12,29).

Sinaí (= Horeb). No pensemos que cualquier manifestación divina lleva automáticamente a la construcción de un santuario. El caso más famoso es el

[2] Para un desarrollo más amplio de lo que sigue véase Sicre, *El culto en Israel*. Sigue siendo esencial la obra de R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985. Véase también H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer alttestamentlichen Kultgeschichte*, Kaiser, Múnich 1962; A. Soggin, *Israele in epoca biblica. Istituzioni, feste, ceremonie, rituali*, Claudina, Turín 2000.

[3] A. von Gall, *Altisraelitische Kultstätten* (BZAW 3), Ricker, Giessen 1898, ofrece una lista exhaustiva de todos los lugares de culto fuera y dentro de Israel. Véase también G. Westphal, *Jahwes Wohnstätten nach der Anschauungen der alten Hebräer* (BZAW 15), Ricker, Giessen 1908; R. E. Clements, *God and Temple. The Idea of the Divine Presence in Ancient Israel*, Blackwell, Oxford 1965; R. L. Cohn, *The Shape of Sacred Space: Four Biblical Studies*, Scholars Press, Chico 1981. Diversos artículos de interés en J. Day (ed.), *Temple and Worship in Biblical Israel* (JSOT SS 422), T & T Clark, Londres 2005. Desde el punto de vista arqueológico, A. Faust, «The Archaeology of the Israelite Cult: Questioning the Consensus», *BASOR* (2010) 23-35.

del monte Sinaí (u Horeb, como se lo llama en otros casos). En él Dios se revela de forma más impresionante y decisiva que en ningún otro sitio. Moisés debe quitarse las sandalias, «pues el sitio que pisas es terreno sagrado» (Ex 3,5). Allí tiene lugar más tarde la constitución del pueblo, la alianza, y se entregan las leyes. Sin embargo, en ningún momento dice la tradición bíblica que existiese en él un templo ni nada parecido. De este carácter sagrado parece que participaron otros montes, como el Carmelo (aunque allí existió al menos un altar dedicado a Yahvé, como demuestra el relato de 1 Re 18).

Jerusalén. El libro de los Reyes, que con tanto detalle cuenta su construcción, no indica el lugar exacto de su emplazamiento (cosa por otra parte innecesaria para sus lectores). Es posible que el lugar se eligiese de acuerdo con una tradición contenida en 2 Sm 24. En ella, Dios no interviene directamente, sino a través del profeta Gad, que ordena a David edificar un altar al Señor en la era de Arauná, el jebuseo. Aunque ninguna tradición bíblica lo indique, este sitio, provisto de un altar atribuido a David, era el lugar idóneo para que su hijo Salomón construyese el templo.

b) *Lugares elegidos por el hombre*

Guilgal. En este sitio junto al Jordán existió un famoso santuario vinculado a las tradiciones del paso del río cuando el pueblo venía desde Egipto, y donde se conservaron también los recuerdos de la entrada en la tierra y de los orígenes de la monarquía. Es posible que se tratase de un antiguo santuario cananeo. El relato de su fundación, si existió alguna vez, se ha perdido [4].

Dan. También por simple elección humana surgió el famoso santuario de Dan, en el límite norte de Israel [5]. Se cuenta en el libro de los Jueces que esta tribu, en busca de mejor sitio donde asentarse, emigró hacia el norte. Durante el viaje, encontró en casa de un tal Micá un objeto de culto. Sin mayores problemas de conciencia, los danitas roban la imagen y se la llevan. Más tarde, cuando se asientan en Lais, «entronizaron la imagen» [6]. Jeroboán I le dio gran importancia al colocar allí uno de los becerros de oro.

[4] Lo más parecido al relato de fundación es la tradición que se contiene en Jos 5,13-15, cuando el general del ejército del Señor se aparece a Josué y le advierte que debe descalzarse porque «el sitio que pisas es sagrado». El paralelismo con lo que ocurre a Moisés en el Sinaí es evidente. Sin embargo, el texto bíblico no relaciona este hecho con Guilgal. Lo sitúa «estando ya cerca de Jericó» (v. 13).

[5] Sobre la tribu de Dan y el episodio que comentamos véase el exhaustivo estudio de H. M. NIEMANN, *Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes* (FRLANT 135), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1985. A los capítulos 17–18 del libro de los Jueces dedica las pp. 61-147.

[6] La traducción de la Nueva Biblia Española dice: «entronizaron el ídolo» (en hebreo *pesel*). Con esto se da una visión negativa del hecho. Sin duda, la fundación del santuario, tal

Los altozanos[7]. En esta categoría de lugares sacralizados por decisión del hombre podemos considerar las «ermitas» o «altozanos» *(bamôt)*. Los libros «históricos» y algunos de los proféticos dan testimonio frecuente sobre ellos. Al margen de la religión oficial, representan el espacio religioso popular, más asequible y cercano en toda circunstancia. Son como nuestras actuales ermitas. El pueblo no necesita desplazarse muchos kilómetros para acudir a Betel, Dan, Berseba, Hebrón o Jerusalén. Lo tiene a dos pasos, al aire libre, generalmente en zona umbría. Y en ellos puede entrar en contacto con Dios[8].

1.2. El tiempo sagrado

Lo dicho sobre el espacio vale también para el tiempo. El hombre, en su experiencia general, valora de forma distinta no solo distintos momentos de la vida, sino también las diversas épocas del año. Esta necesidad psicológica de ir marcando tiempos distintos se manifiesta también en el terreno religioso y tiene sus repercusiones en el culto. Todas las religiones conocen días de fiesta, caracterizadas por diversas celebraciones.

En Israel, aunque cualquier momento era considerado bueno para encontrar a Dios, existían momentos específicos que le estaban consagrados[9]: el sábado, el novilunio y las grandes fiestas anuales[10]. Pero no surgieron todos al mismo tiempo, sino que estuvieron marcados por las vicisitudes por las que atravesó el pueblo a lo largo de su historia. En líneas generales, las

como se cuenta ahora en la Biblia, está vista con ojos críticos. Es fruto de un robo y del asesinato de los indefensos y pacíficos laítas. Por otra parte, la mentalidad judía, de la que procede la redacción última del libro de Josué, es contraria a cualquier santuario fuera de Jerusalén. Pero no cabe duda de que en su origen la tradición sobre la fundación del santuario era positiva. Lo demuestra el hecho de que se mencione como primer sacerdote a Jonatán, hijo de Guersón, hijo de Moisés. No sabemos si esta primera tradición usaba el término *pesel*. Si era este el caso, no lo haría en el sentido negativo de «ídolo», sino en el más neutral, e incluso positivo, de «imagen».

[7] P. H. Vaughan, *The Meaning of 'bamâ' in the Old Testament. A Study of Etymological, Textual and Archaeological Evidence*, University Press, Cambridge 1974.

[8] Los altozanos constan de un altar y unos accesorios: la *massebâ*, la *ašerâ* y los *hammanîm*. La *massebâ* es una piedra erguida, una estela conmemorativa; no hacía falta que estuviese tallada en forma de imagen; era el símbolo de la divinidad masculina. La *ašerâ* era de madera, se podía cortar y quemar; representaba a la divinidad femenina. Los *hammanîm* parece que eran pebeteros o altares de incienso (aunque otros autores piensan que era columnas solares).

[9] Como visión de conjunto, además de las obras de De Vaux, Kraus y Soggin citadas en n. 2, R. Martin-Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël*, Labor et Fides, Ginebra 1974.

[10] Los calendarios subrayan la importancia de tres fiestas anuales, en las que hay que presentarse ante el Señor, acudiendo en peregrinación al santuario: Ácimos, Siega y Recolección (Ex 23,14-17). Estas misma prescripciones, más desordenadas y confusas, se encuentran en Ex 34,18-23. Y mucho mejor expuestas, con gran lujo de detalles, en Dt 16,1-17. En todos estos calendarios se mantiene la obligación de las tres peregrinaciones anuales, en las que no se puede uno presentar ante el Señor «con la manos vacías».

fiestas de Israel tienen su origen en cuatro ritmos distintos: el de los pastores, el de los campesinos, el del tiempo, el de la historia.

a) *El ritmo de los pastores: la Pascua*

Aunque existe actualmente un gran debate sobre los orígenes de Israel, es difícil negar que los comienzos remotos de este pueblo estuvieron marcados por una profunda experiencia como pastores. Este dato nos interesa ahora porque una de las fiestas más importantes de Israel, la Pascua [11], parece fruto de esa forma de vida pastoril. El origen y los ritos de esta fiesta son bastante complejos [12]. No nos detendremos en ella, ya que nunca aparece mencionada en los textos proféticos. Si nos atenemos a lo que dice 2 Re 23,21-22, la Pascua cayó en desuso y solo fue restaurada en tiempos de Josías (finales del siglo VII).

b) *El ritmo del campesino*

Aunque los orígenes remotos del pueblo fuesen pastores, la agricultura terminó convirtiéndose en la actividad principal de Israel. Y si la vida del pastor está marcada básicamente por la trashumancia del ganado, que comienza en primavera, la del campesino es más rica en posibilidades. La siembra, la siega del trigo, la cosecha de los frutos, señalan tres momentos capitales del año.

Los ázimos. Es la primera fiesta agrícola del año, que señala el comienzo de la siega de la cebada, en primavera [13]. Lo esencial es comer durante siete

[11] A. BOUD, «Pascua»: *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993, pp. 1186-1188 (con bibliografía); H. HAAG, *De la antigua a la nueva Pascua. Historia y teología de la fiesta pascual*, Sígueme, Salamanca 1980; J. HENNINGER, *Les fêtes de printemps chez les sémites et la Pâque israélite* (París 1975); K. GRÜNDWALT, *Exil und Identität: Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*, Hain, Fráncfort 1992. La visión más revolucionaria de esta fiesta es la de W. DAUM, *Ursemitische Religion*, Kohlhammer, Stuttgart 1985; la expongo con cierto detalle en SICRE, *El culto en Israel*, pp. 54-60. Poco asequible al gran público es la monografía de S. ROS GARMENDIA, *La Pascua en el Antiguo Testamento. Estudio de los textos pascuales del Antiguo Testamento a la luz de la crítica literaria y de la historia de la tradición*, Eset, Vitoria 1978. Véase también T. PROSIC: «Origin of Passover», *SJOT* 13 (1999) 78-94.

[12] Las informaciones que poseemos podemos agruparlas en tres apartados: 1) *textos litúrgicos*: el ritual de la Pascua contenido en el relato de la salida de Egipto (Ex 12), los calendarios religiosos de Ex 23,15; 34,18.25; Dt 16,1-8; Lv 23,5-8, los rituales de Nm 28,16-25; Ez 45,21-24, el relato de Nm 9,1-14, que, en forma narrativa, justifica la práctica de la Pascua el segundo mes. 2) *Textos históricos* que mencionan y describen la celebración de ciertas pascuas: la del éxodo (Ex 12), la de la entrada en Canaán (Jos 5,10-12), la de Josías (2 Re 23,21-23), la del retorno de la cautividad (Esd 6,19-22), la de Ezequías (2 Cr 30). 3) *Documentos extrabíblicos* importantes: un papiro y dos óstraca que provienen de la colonia judía de Elefantina.

[13] Prescripciones sobre esta fiesta en Ex 23,15; 34,18; en Dt 16,1-8, la fiesta de los Ácimos aparece estrechamente vinculada a la de Pascua y casi secundaria con respecto a esta.

días pan hecho con granos nuevos, sin levadura, es decir, sin nada que provenga de la vieja cosecha. Es una manera de indicar que se comienza de cero. Se iba en peregrinación a ofrecer a Dios las primicias de la cosecha. La fiesta tiene, pues, el carácter de una primera ofrenda de las primicias (aunque la verdadera fiesta de las primicias es la de las Semanas).

Pentecostés. La fiesta de las Semanas *(šabuôt)*, o de la siega *(qatsîr)*, o de las primicias *(bikkurîm)*, es más conocida por el nombre griego de Pentecostés. Es la segunda gran fiesta anual. La antigua legislación contenida en el Éxodo solo dice que hay que presentarse ante el Señor «por la fiesta de la Siega, de las primicias de todo lo que hayas sembrado en tus tierras» (Ex 23,16) o, todavía más escuetamente, «celebra la fiesta de las semanas al comenzar la siega del trigo» (Ex 34,22). Mucho más clara resulta la prescripción del Dt 16,9-11. Ante todo, explica el nombre de la fiesta. Y, de paso, da a entender su sentido. Ha terminado la siega, y el hombre debe dar gracias a Dios, ofreciéndole algo en proporción a los bienes recibidos. Pero el Deuteronomio, como es habitual en él, da un claro matiz social a la fiesta. No se trata solo de agradecer a Dios, sino también de compartir con los más débiles, recordando las penalidades sufridas en Egipto.

Tabernáculos. La fiesta de los «tabernáculos», «tiendas», «cabañas», «chozas» (*sukkôt*) es la de la recolección (*'asîp*). Era la más importante y frecuentada; por eso se la llama también «fiesta de Yahvé» o, simplemente, «la fiesta». Es agrícola, relacionada con el momento en que se guardan los productos del campo, en otoño (cf. Ex 23,16; 34,22). El Deuteronomio subraya el matiz social, igual que en el caso anterior (Dt 16,13-15). Aunque los calendarios antiguos no dicen nada sobre su duración, en el Dt se prescriben siete días. El nombre de *sukkôt* le viene de las chozas que se construían en el campo durante la recolección; más tarde, se la relacionó con el período del desierto, pensando que los israelitas vivieron entonces en cabañas o chozas.

c) *El ritmo del tiempo*

Las celebraciones religiosas de Israel no se atienen exclusivamente al ritmo de la vida pastoril o campesina. Están marcadas también por un ritmo más fijo y cercano, de semanas, meses y años.

El *sábado*. Aunque se discute mucho sobre su origen, es una institución típica de Israel. Es posible que inicialmente no fuese una fiesta religiosa, sino simple día de descanso (Ex 23,12; 34,21)[14]. Pero no podemos perder

[14] «El sábado se caracteriza originariamente por la prohibición de todo trabajo y nada tenía que ver con el culto de Yavé en los primeros tiempos de Israel» (A. Alt, «Die Ursprünge des israelitischen Rechts», en Íd., *Kleine Schriften* I, 278-332, p. 331, n. 1). En el mismo sentido se expresa H. W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Sala-

de vista que este descanso se halla relacionado con la voluntad divina, no es un descanso meramente profano; su observancia demuestra la fidelidad a Dios [15]. En contra de la opinión de algunos autores, es muy posible que el sábado tuviese ya un matiz cultual incluso antes del profeta Amós (siglo VIII) [16]. Así lo sugiere la historia de Atalía (2 Re 11,5-8), que supone una gran afluencia de fieles al templo en ese día, ya que se dobla la guardia. Además, la condena del sábado en Is 1,13 solo tiene sentido si se interpreta este día como festividad religiosa.

El *novilunio*. Marca el comienzo de un nuevo mes lunar y es una celebración muy antigua. La encontramos atestiguada por vez primera en la conflictiva historia de Saúl y David (1 Sm 20,5.18), aunque no se dice cómo se celebraba dicha fiesta. Un texto tan antiguo como Am 8,5 da a entender que lo principal, o uno de los aspectos más importantes, era el descanso, ya que los comerciantes se quejan de no poder hacer negocios ese día. En Os 2,13 aparece citado en un contexto de fiesta y alegría. Pero la historia de Eliseo revela también un hecho curioso: sábados y novilunios eran días típicos para ir a consultar a un profeta (2 Re 4,23). Este matiz de descanso y alegría es muy probable que estuviese acompañado desde antiguo por ciertos ritos cultuales, como sugiere Is 1,13. El novilunio se celebró durante todo el Antiguo Testamento, pero fue perdiendo importancia.

1.3. Los actos de culto

Los actos de culto, tercer elemento esencial en nuestro estudio, abarcan un abanico más amplio que los simples sacrificios y ofrendas. Siguiendo a De Vaux, podemos dividirlos en primarios (los sacrificios) y secundarios (oración, ritos de purificación y de consagración) [17].

manca 1975, p. 186. Sobre el sábado véase A. Boud, «Sábado»: *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993, pp. 1352-1355 (con bibliografía); N.-E. A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath. A Traditio-historical Investigation* (SBL Diss. Ser. 7), Missoula 1972; Íd., «Recent Studies of the Old Testament Sabbath. Some Observations», *ZAW* 86 (1974) 453-469; K. Gründwalt, *Exil und Identität: Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*, Hain, Fráncfort 1992; A. Lemaire, «Le sabbat à l'époque royal israélite», *RB* 80 (1973) 161-185; G. Robinson, *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath*, Peter Lang, Fráncfort 1988; E. Spier, *Der Sabbat*, Institut Kirche und Judentum, Berlín 1989; M. Tsevat, «The Basic Meaning of the Biblical Sabbath», *ZAW* 84 (1972) 447-459; Veijola, «Die Propheten».

[15] Así Tsevat, *The Basic Meaning* (n. 14) y Kraus, *Gottesdienst* (n. 2), p. 99.

[16] Según Lemaire (n. 14), el sábado se celebraba en la época preexílica como fiesta con sacrificios. La diferencia fundamental con respecto al período posexílico consistiría en que durante la monarquía el sábado coincidía con la luna llena, no con el séptimo día.

[17] El tema lo trata detenidamente en las *Instituciones* (n. 2), pp. 528-590.

a) *Los actos primarios del culto*

El *sacrificio* es toda ofrenda, animal o vegetal, que se destruye en todo o en parte sobre el altar, como obsequio a la divinidad. Existen diversas clases, aunque la terminología es a veces complicada y confusa [18]. En esta breve exposición del culto resulta imposible ofrecer todos los detalles sobre la víctima que se ofrece en cada caso y la forma en que debe ser sacrificada. Me limito a una sencilla enumeración, con los datos esenciales.

Holocausto (ʻolâ). Se quema toda la víctima, que debe ser un animal macho, sin defecto. El oferente pone la mano sobre ella para indicar que es suya. El mismo la degüella fuera del altar. Luego, en el altar, pasa al sacerdote, que derrama la sangre y quema el resto.

Sacrificio de comunión (zebah). La víctima se reparte entre Dios, el sacerdote y el oferente, quien la come como cosa santa. La parte de Yahvé se quema sobre el altar. Este sacrificio intenta fomentar la unión con la divinidad. Existían tres subclases: el sacrificio de alabanza *(todâ)*; el sacrificio espontáneo *(nedabâ)*; el sacrificio votivo *(neder)*.

Los *sacrificios expiatorios*. Tienen por objeto restablecer la alianza con Dios, rota por las faltas del hombre. Son el sacrificio por el pecado *(hatta't)* y el de reparación *(ʻašam)*, muy difíciles de distinguir en la práctica. En estos sacrificios es donde la sangre desempeña un papel más importante. También es típica de ellos la forma de distribuir la carne de la víctima, ya que el oferente, al ser culpable, no recibe nada, y todo pasa a los sacerdotes.

Las *ofrendas vegetales (minhâ)*. Solo se ofrecían en casos especiales: la mayoría de las veces era el complemento de un sacrificio sangriento. En Lv 2 se distingue entre ofrendas crudas (flor de harina, sobre la que se echa aceite y se pone incienso) y ofrendas preparadas, bien sea en el horno, la sartén o la parrilla (siempre de flor de harina amasadas con aceite).

Los *panes presentados*. Eran doce tortas de flor de harina, dispuestas en dos hileras; se renovaban cada sábado.

Las ofrendas de *incienso*. Debían hacerse todos los días por la mañana y por la tarde; era función sacerdotal y, al no ser producto de Palestina, constituía un refinamiento muy caro [19].

[18] Entre la abundante bibliografía sobre los sacrificios véase, A. Schenker (ed.), *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament: mit einer Bibliographie 1969-1991 zum Opfer in der Bibel* (FzAT 3), Mohr, Tubinga 1992; A. Marx, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh* (SVT 105), Brill, Leiden-Boston 2005.

[19] P. Heger, *The Development of Incense Cult in Israel* (BZAW 245), Gruyter, Berlín 1997.

b) *Los actos secundarios del culto*

La *oración litúrgica*. Las acciones cultuales iban acompañadas de palabras: fórmulas de bendición, maldición, confesiones de fe, etc. El código de Lv 1–7 no habla de ellas porque se fija solo en los ritos concretos de los sacrificios, pero Am 5,23 menciona los cánticos acompañados de instrumentos, e Is 1,15 hace referencia a las plegarias. Es muy probable que para esta oración se utilizasen los Salmos. Poco a poco, el elemento de la palabra adquirió cada vez más relieve en el culto judío, especialmente en la sinagoga.

Los *ritos de purificación y desecración*. En Israel, como en tantos pueblos antiguos, existía la convicción de que determinados actos o situaciones dejaban impuro: tocar un cadáver, haber tenido una enfermedad como la lepra, haber dado a luz, etc. provocaba un estado que no era de pecado, pero que exigía la purificación para poder acercarse a Dios. Esto se conseguía mediante determinados sacrificios y ritos [20].

Los *ritos de consagración*. A diferencia de los ritos de purificación, no se pretende en este caso eliminar algo que impide el acceso a Dios, sino favorecer ese acceso. Los ritos de consagración más famosos eran los votos y el nazireato.

1.4. Los ministros del culto

En tiempos antiguos, cuando el culto no había adquirido la complejidad de épocas posteriores, en Israel no existían sacerdotes; los actos de culto eran realizados por el cabeza de familia, como revelan las tradiciones patriarcales (por ejemplo, Gn 31,54). En ocasiones, ni siquiera es preciso ser el cabeza de familia para ofrecer un sacrificio, como demuestra el ejemplo de Gedeón (Jue 6,25-26). Más exagerado es el caso de Micá, que se organiza una capilla, con sus imágenes y su sacerdote particular (Jue 17). Pero este último episodio es significativo de la línea que terminará imponiéndose. Micá consagra sacerdote a un hijo suyo. Pero, en cuanto tiene oportunidad, contrata a un levita. Los funcionarios del culto comienzan a imponer su autoridad y su prestigio, hasta hacerse imprescindibles. Por motivos de brevedad me limitaré a recordar las principales funciones del sacerdote [21]:

1. Transmitir el oráculo divino [22] mediante el uso del efod y del *urîm* y *tummîm*. A partir de David disminuyó esta función o desapareció por completo, pasando a los profetas.

[20] D. P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, Scholars, Atlanta 1987.

[21] VAUX, *Instituciones* (n. 2), pp. 449-462; KRAUS, *Gottesdienst* (n. 2), pp. 113-133.

[22] El tema lo trata muy detenidamente GARCÍA DE LA FUENTE, *La búsqueda de Dios*, pp. 165-276 («La consulta a Dios por medio del sacerdote»). Véase también P. J. BUDD, «Priestly Instruction in Pre-Exilic Israel», *VT* 23 (1973) 1-14, que distingue cuatro clases de instrucciones.

2. La enseñanza *(torâ)*. Originariamente, la *torá* era una instrucción breve sobre un punto concreto, principalmente en relación con el culto, para distinguir entre lo santo y lo profano, lo puro y lo impuro. Pero la misión de enseñar del sacerdote es más amplia: se refiere también al conjunto de prescripciones que rigen las relaciones entre Dios y el hombre, y de los hombres entre sí. De esta forma, los sacerdotes se convierten en maestros de moral y de religión. Después del destierro, la enseñanza de la Torá pasó a los levitas y rabinos.

3. El sacrificio. De suyo, el sacerdote no es un sacrificador. Puede encargarse de matar las víctimas, pero esta fue siempre una función accesoria y nunca privilegio exclusivo. La función del sacerdote comenzaba con la manipulación de la sangre, la parte más santa de la víctima. La relación del sacerdote con el sacrificio aumentó al pasar el tiempo, cuando disminuyó su función oracular y compartió la docencia con los levitas.

4. La mediación. En todas las funciones anteriores, el sacerdote es mediador entre Dios y el hombre. Representa a Dios en las dos primeras, y al hombre en la tercera. También el rey y el profeta son mediadores, pero por carisma, no por estado.

Además de los sacerdotes, ocupan también un puesto en el culto los profetas. Lo poco que sabemos de Joel y de Nahún parece situarlos en esta línea. Naturalmente, caben exageraciones, y algunos autores han pretendido insertar por completo a los profetas —y a todos los profetas— en el ámbito del culto. Si procuramos no caer en ellas, se puede admitir sensatamente que algunos profetas conocidos (y una mayoría de profetas anónimos) desempeñaron una función en el culto, sin que podamos distinguir claramente las diferencias con los sacerdotes. De todas formas, nunca tuvieron la importancia de estos últimos.

2. La crítica profética al culto

Para emitir un juicio sobre el pensamiento de los profetas a propósito del culto hay que tener en cuenta todos los textos. De lo contrario, se cae en posturas simplistas o simplificadoras, que resultan falsas por no tener en cuenta la complejidad del problema. Cuando falta la visión de conjunto se dan dos posturas extremas.

La primera pretende que los profetas rechazan el culto por principio, como algo esencialmente malo. Es la teoría de Wellhausen, Volz, Hentschke y otros muchos autores, no solo protestantes sino católicos. Esta teoría, frecuente a principios de siglo, sigue dándose en nuestros días. Su fallo consiste en exagerar y generalizar. Podemos admitir que algunos profetas, como Amós, se opusieron radicalmente al culto (incluso esto es discutible); pero esta afirmación no puede extenderse sin más a todos los profetas.

La segunda teoría sigue una línea diametralmente opuesta y afirma que todos los profetas estaban vinculados al culto. El representante más típico es Haldar. Aunque tuvo cierta aceptación dentro de la escuela escandinava, son pocos los autores que lo siguen en su forma radical.

A veces se piensa que la diversa apreciación del culto en los profetas es solo un problema cronológico. Antes del exilio lo habrían rechazado, después del exilio lo habrían defendido, por influjo sobre todo de Ezequiel. Esta idea, que tiene ciertos aspectos verdaderos, no podemos exagerarla. Por ejemplo, dentro del período preexílico vemos que Amós acusa a los comerciantes de aceptar a regañadientes la observancia del sábado y del novilunio (Am 8,5), y Nah 2,1 contiene una exhortación a celebrar la fiesta. Por otra parte, en el período posexílico encontramos algunos textos que suponen una dura crítica a la reconstrucción del templo (Is 66,1-4) o a las liturgias penitenciales (Is 58,1-12). Es decir, el criterio cronológico no es absolutamente válido, requiere matizaciones.

2.1. Historia de un problema

Siguiendo el hilo del relato bíblico podemos decir que todo comenzó en el siglo XI a.C., poco después de instaurarse la monarquía en Israel[23]. Un episodio concreto va a enfrentar a los dos personajes claves del momento: el primer rey, Saúl, y el profeta más famoso de los primeros tiempos, Samuel. El relato de 1 Sm 15 nos cuenta cómo Saúl, después de la campaña contra los amalecitas, decide reservar «las mejores ovejas y vacas, el ganado bien cebado, los corderos y todo lo que valía la pena» para ofrecerlos como sacrifico al Señor. Para un lector moderno que conozca la mentalidad de los pueblos antiguos, la actitud de Saúl es excelente. Sin embargo, al actuar de esta manera, el rey está contraviniendo uno de los principios fundamentales de la guerra santa, el anatema *(herem)*, que obliga a exterminar todo lo conseguido en la campaña. No es mala voluntad lo que guía a Saúl. Es una estima exagerada del culto, que le hace situarlo por encima de la voluntad de Dios, manifestada en las normas de la guerra. Por eso se le enfrenta el profeta Samuel, con unas palabras que seguirán resonando en diversas variantes a lo largo de los siglos:

> ¿Quiere el Señor sacrificios y holocaustos,
> o quiere que obedezcan al Señor?
> Obedecer vale más que un sacrificio,
> ser dócil, más que grasa de carneros (1 Sm 15,22)

El principal interés de este texto radica en que nos descubre dos detalles importantes: primero, que el hombre tiene la tentación de buscar su propio

[23] Insisto en que sigo el hilo del relato bíblico, situando 1 Sm 15 antes del profeta Oseas. En realidad, este capítulo es posterior al profeta y parece influido por su mentalidad.

camino para contentar a Dios, y generalmente piensa que ese camino pasa necesariamente por el culto; segundo, que el profeta no considera el culto como un valor absoluto; hay cosas que pueden estar muy por encima de él, y ante ellas las prácticas cultuales casi carecen de valor.

De hecho, los siglos posteriores no harán más que confirmar la validez de estas dos ideas, como demuestra la revisión de los textos proféticos sobre el tema.

Amós encuentra en el siglo VIII una situación en la que el culto es muy floreciente. Las peregrinaciones a los grandes santuarios de Betel, Guilgal y Berseba ejercen gran atracción sobre el pueblo. No se escatiman los diezmos, abundan los sacrificios de animales y las ofrendas voluntarias. Pero todo este culto va acompañado de tremendas injusticias, de engaños en el comercio, compraventa de esclavos y opresión de los débiles. Creo no desfigurar mucho el pensamiento de Amós al decir que en su tiempo se ofrecía a Dios parte de lo que se robaba a los pobres. Era un buen procedimiento para tranquilizar la conciencia. Al mismo tiempo, todas esas prácticas cultuales fomentaban la idea de ser el pueblo elegido, mejor que cualquier otro, con una garantía absoluta de protección y bendición divinas. Amós clama contra este culto que responde a un deseo humano, no a un intento serio de cumplir la voluntad de Dios:

> Marchad a Betel a pecar, en Guilgal pecad de firme.
> Ofreced por la mañana vuestros sacrificios
> y al tercer día vuestros diezmos;
> ofreced ázimos, pronunciad la acción de gracias,
> anunciad dones voluntarios,
> que eso es lo que os gusta, israelitas (Am 4,4-5).

Estas irónicas palabras, que remedan las exhortaciones de los sacerdotes a las prácticas cultuales, se mantienen en lo puramente negativo. Indican que el culto de Israel, con sus diversos actos, solo responde al deseo del hombre («eso es lo que os gusta»), pero que Dios no encuentra en ellos ningún placer. Lo mismo afirma 5,4-6 cuando habla de las peregrinaciones:

> Así dice el Señor a la casa de Israel:
> Buscadme y viviréis;
> no busquéis a Betel, no vayáis a Guilgal,
> no os dirijáis a Berseba;
> que Guilgal irá cautiva y Betel se volverá Betaven.
> Buscad al Señor y viviréis (Am 5,4-6).

Estos versos nos demuestran la equivocación del hombre cuando intenta buscar a Dios en los santuarios. Cree que el espacio sagrado es el único sitio sonde puede encontrarlo. Y Amós dice claramente que no es allí. Hay que interesarse por Dios, buscarlo. Pero donde Él está, que no es en le-

janas ermitas, sino en medio del prójimo. Por eso, la única forma de encontrarlo es «amando el bien e instaurando la justicia en los tribunales» (5,15). Todo lo demás es pura evasión, búsqueda inútil, que refleja en el fondo un auténtico desinterés por Dios [24].

Por si los versos anteriores no fuesen suficientemente claros, el libro de Amós conserva otra de sus intervenciones, la más radical sin duda [25]:

> Detesto y rehúso vuestras fiestas,
> no me aplacan vuestras reuniones litúrgicas;
> Aunque me traigáis holocaustos... [26]
> no aceptaré vuestras ofrendas
> ni miraré vuestras víctimas cebadas.
> Retirad de mi presencia el barullo de vuestros cantos,
> no quiero oír la música de vuestras cítaras.
> Que fluya como agua el derecho
> y la justicia como arroyo perenne (Am 5,21-24).

De nuevo quedan contrapuestos el camino del hombre y el de Dios. El primero pasa por el culto, como elemento primario y absoluto; el segundo pasa por la justicia y el derecho, a través de las relaciones interhumanas.

No podemos detenernos en este profeta, al que seguirán muchas voces posteriores. Pero hay un detalle que parece importante. Si preguntásemos a Amós qué sentido tiene toda la actividad cultual de su tiempo, su respuesta sería categórica. No sirve para nada a los ojos de Dios. Es un fracaso absoluto. Porque no lleva al Señor. Podríamos objetarle que sus contemporáneos tenían conciencia de unirse a Dios con tales prácticas. Pero el profeta lo negaría. No entraban en contacto con Dios, sino con un ídolo, una falsa imagen de la divinidad, que se habían creado para su uso y abuso. Esta es la gran tragedia de una generosidad y de un esfuerzo mal enfocados: no conducen al Dios verdadero, sino que alejan de Él y lo irritan.

Oseas, pocos años después de Amós, detecta el mismo problema y lo enfoca de modo idéntico. La clave para entender sus afirmaciones sobre esta cuestión se hallan en estas palabras dirigidas a los habitantes del Reino Norte (Efraím):

> Efraím multiplicó sus altares para expiar el pecado [27]
> y sus altares le sirvieron para pecar.

[24] La contraposición entre el espacio «sagrado» (en el que Dios no se encuentra) y el espacio «profano» de los tribunales de justicia (donde se lo puede encontrar) es evidente cuando se tiene en cuenta la estructura de 5,1-17. Véase sobre el tema SICRE, «*Con los pobres...*», pp. 122-129.

[25] Sobre el texto y la traducción que ofrezco véase SICRE, «*Con los pobres...*», pp. 129-132.

[26] Parece que se ha perdido una frase: «no me alegraré», «no me compadeceré», o algo por estilo.

Aunque les dé multitud de leyes,
las consideran como de un extraño.
Aunque inmolen víctimas en mi honor
y coman la carne, al Señor no le agradan (Os 8,11-13a).

De nuevo se contraponen el camino de Dios y el del hombre. Pero este texto refleja más claramente que los anteriores esa tragedia del culto a la que aludíamos hace poco. El pueblo desea «expiar su pecado», agradar a Dios y hallarse en buenas relaciones con El. Pero piensa que esto solo puede conseguirlo construyendo altares e inmolando víctimas. Al mismo tiempo, se niega a aceptar el camino que Dios le indica a través de su voluntad («sus leyes»), que es la única forma de evitar el pecado y de expiarlo. Eso al pueblo no le interesa. Porque es más duro, o porque le parece «menos espiritual». El texto no lo dice. Lo cierto es que todo termina en el fracaso. Los altares solo sirven para pecar, los sacrificios no agradan al Señor. Como indica otro texto: «Con ovejas y vacas irán en busca del Señor, pero no lo encontrarán, pues se ha apartado de ellos» (5,6).

Otras palabras muy importantes de este profeta recuerdan por su formulación a Samuel [28] y por su contenido a Amós. Después de describir los deseos del pueblo de convertirse al Señor, de volver a él y conocerlo, el profeta avisa:

Quiero lealtad, no sacrificios,
conocimiento de Dios, no holocaustos (Os 6,6).

Sale al paso del equívoco que ya hemos constatado: pensar que el modo de relacionarse con Dios es el culto. Y esto no es lo importante, sino la lealtad y el conocimiento de Dios. Sería erróneo pensar que estos dos términos (lealtad y conocimiento) se refieren a una relación «espiritual» con Dios, por oposición a la más material de los sacrificios. Los dos están relacionados con la vivencia de la alianza y de las rectas relaciones interhumanas. Solo quien practica la justicia y se interesa por el prójimo es leal con Dios y lo conoce. Así se comprende la importancia de esta frase en el contexto de la guerra fraterna entre efraimitas y judíos. Cuando las relaciones entre los pueblos hermanos se han deteriorado de forma injusta y cruel, es absurdo resolver el problema con una búsqueda formal de Dios, por muy buena voluntad que la aliente y muchas ovejas que la acompañen. Eso pasa enseguida, porque no va a la raíz del problema [29].

[27] La traducción habitual de este verso es «Efraím multiplicó sus altares para pecar», lo cual resulta absurdo. Sigo la interpretación de Rudolph en su comentario a Oseas, que resulta mucho más lógica.

[28] Como indiqué en la n. 23, la relación es inversa: los autores deuteronomistas han puesto en boca de Samuel palabras parecidas a las de Oseas.

[29] Un análisis más detenido en Sicre, *«Con los pobres...»*, pp. 181-182.

En este contexto se comprende la mayor de las acusaciones que hace Oseas a los sacerdotes de su tiempo: roban al pueblo el conocimiento de Dios, transmitiéndole una idea falsa de él y de sus exigencias. Para esos sacerdotes, el culto se ha convertido en un negocio. Animan a la gente a ofrecer sacrificios y dones, aparentemente para que aplaquen a Dios por sus pecados y culpas, en la práctica para beneficiarse de todo ello. A propósito de los hijos del sumo sacerdote Elí se cuenta un caso muy significativo (1 Sm 2,12-17). Y otros ejemplos semejantes de su época pudieron impulsar a Oseas a condenar a los sacerdotes porque «se alimentan del pecado de mi pueblo y con sus culpas matan el hambre» (Os 4,8). Sin duda, para el clero resulta más rentable engañar al pueblo, insistiéndole en la importancia de ofrecer esos dones, que hablarle de un Dios que se contenta con que lo busquen a través del prójimo, siendo fiel a sus leyes y a la alianza.

El profeta, que no es interesado, que no pretende ganarse la vida con su palabra, sino transmitir la voluntad de Dios, habla de forma muy distinta. Así lo observamos en *Miqueas*, algo posterior a Amós y Oseas, pero también del siglo VIII. En su libro se encuentra un texto de sumo interés para nuestro tema (6,1-8)[30]. Los versos iniciales (1-5) comienzan enumerando los antiguos beneficios de Dios, que el profeta recuerda para suscitar el agradecimiento del pueblo. Y este se deja convencer. Quiere responder con generosidad a la generosidad divina. Pero, después de lo dicho anteriormente, no nos extrañará mucho que esta respuesta se oriente en la línea del culto:

> ¿Con qué me presentaré al Señor, inclinándome ante el Dios del cielo?
> ¿Me presentaré con holocaustos, con becerros añojos?
> ¿Aceptará el Señor un millar de carneros o diez mil arroyos de aceite?
> ¿Le ofreceré mi primogénito por mi culpa,
> el fruto de mi vientre por mi pecado? (Miq 6,6-7)

Los sacerdotes contemporáneos de Oseas se habrían frotado las manos al escuchar estas palabras del pueblo. Tendrían en perspectiva la conversión más rentable de toda la historia de Israel. El simple diez por ciento de lo ofrecido bastaría para hacerse de provisiones y ganado en abundancia. Las tres preguntas que se hace el pueblo suponen un esfuerzo creciente. La primera, referente a holocaustos y becerros añojos, supone algo importante y valioso, pero al alcance de cualquier israelita, al menos del medianamente rico. La segunda, sobre millares de carneros y miríadas de arroyos de aceite, es algo que cae fuera de las posibilidades del individuo; solo el pueblo en su totalidad, y en momentos de gran riqueza, puede permitirse algo semejante. De Salomón se cuenta que ofreció en el altar de Gabaón mil holocaustos (1 Re 3,4) y, con motivo de la dedicación del templo, veintidós

[30] Cf. SICRE, *«Con los pobres...»*, pp. 293-300.

mil bueyes y ciento veinte mil ovejas (1 Re 8,63). La exageración es manifiesta, pero el profeta parece inspirarse en este hecho para sugerir una ofrenda gigante, acompañada de esos torrentes inagotables de aceite. La tercera pregunta va más adelante. Hay algo que no depende de las condiciones económicas del individuo o del pueblo, pero que supone el máximo sacrificio: la ofrenda del primogénito. Renunciar a las esperanzas e ilusiones depositadas en el primer hijo para conseguir el beneplácito de Dios. Es imposible ofrecer más[31]. Sin embargo, para el profeta no se trata de ofrecer más, sino de ofrecer algo distinto, que pasa desapercibido a la persona obsesionada por el culto.

> Hombre, ya se te ha explicado qué está bien,
> qué desea el Señor de ti:
> que practiques el derecho,
> ames la bondad
> y seas atento con tu Dios (Miq 6,8).

Lo que Dios desea no es que el hombre o el pueblo le ofrezcan cosas o seres queridos, sino que se entregue a sí mismo. Y la forma de hacerlo es poniendo el derecho y la bondad como meta de las relaciones con el prójimo. En esto coincide Miqueas con los profetas anteriores. Pero él añade una tercera exigencia, la de «mostrarse atento con Dios» o, como traducen otros, «caminar humildemente con tu Dios». Antes ha preguntado el pueblo como puede «acercarse» al Dios Altísimo e «inclinarse» ante él. El profeta sustituye estos dos movimientos por otro distinto: «caminar». No es un acto, sino una actitud, un comportamiento, lo que Dios quiere del hombre. Y esta postura humilde y atenta la adopta el hombre cuando practica el derecho y ama la bondad. De hecho, no se trata de tres exigencias distintas: cum-

[31] El sacrificio de niños era una práctica, si no frecuente, al menos algo difundida entre ciertos pueblos del Antiguo Oriente, sobre todo en momentos de peligro. Heródoto cuenta: «Menelao se comportó inicuamente con los egipcios: cuando se disponía a zarpar de regreso, unos vientos que impedían la navegación lo retuvieron en tierra; y, como esta situación se iba prolongando, decidió recurrir a una solución impía. Cogió a dos niños de unos lugareños y los inmoló como víctimas propiciatorias» (*Historias,* II, 119). En la historia de Ifigenia también está presente la idea de ofrecer seres humanos para aplacar vientos adversos. En momento de amenaza por la presencia de ejércitos enemigos, el rey de Moab ofrece a su primogénito sobre la muralla (2 Re 3,27). De esta práctica habla Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos*: «Y no es verosímil que los dioses exigiesen o aceptasen los sacrificios humanos de otros tiempos, ni en vano habrían soportado los reyes y los generales entregar a sus propios hijos para los ritos preparatorios al sacrificios y para su degollamiento, a no ser que sintieran que estaban propiciando y satisfaciendo las iras y resentimientos de duras e implacables divinidades vengadoras» (417 D). La Biblia condena con relativa frecuencia el sacrificio de niños, aunque esta crítica no impidió que se cometiesen algunos asesinatos de este tipo. Véase 2 Re 16,3; Jr 7,31, etc. Sobre el tema de los sacrificios humanos existe la monografía de E. C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment* (JSOT SS 43), Academic Press, Sheffield 1985.

pliendo las dos primeras es como se está en contacto con Dios, no de forma ocasional, sino permanente.

El siglo VIII nos pone también en contacto con *Isaías*. Sus afirmaciones sobre este tema parecen muy inspiradas en Amós, con la única diferencia de que Isaías hace una enumeración exhaustiva de todas las prácticas cultuales con las que el hombre busca inútilmente llegar a Dios[32]:

> Oíd la palabra del Señor, autoridades de Sodoma,
> escuchad la enseñanza de nuestro Dios,
> gente importante de Gomorra.
> ¿Qué me importa el número de vuestros sacrificios?
> —dice el Señor—.
> Estoy harto de holocaustos de carneros, de grasa de cebones.
> La sangre de novillos, corderos y machos cabríos no me agrada.
> Cuando entráis a visitarme (...)[33].
> quién os pide esto al pisar mis atrios?
> No me traigáis más dones vacíos,
> el incienso me resulta execrable.
> Novilunios, sábados, asambleas...
> no soporto iniquidad y festividad.
> Vuestras solemnidades y fiestas las detesto;
> se me han vuelto una carga que no soporto más.
> Cuando extendéis las manos, cierro los ojos;
> aunque multipliquéis las plegarias, no os escucharé.
> Vuestras manos están manchadas de sangre.
> Lavaos, purificaos,
> apartad de mi vista vuestras malas acciones,
> cesad de obrar mal, aprended a obrar bien.
> Preocupaos por el derecho, enderezad al oprimido,
> defended al huérfano, proteged a la viuda (Is 1,10-17).

La mención inicial de Sodoma y Gomorra subraya el pecado de Jerusalén y deja clara la posibilidad de un castigo divino. Pero Isaías no ve la corrupción de la capital en la línea sexual de aquellas dos ciudades (Gn 19). Si se hubiese expresado así habría encontrado la aprobación de muchos de sus oyentes. Él se fija en algo distinto, desconcertante para un israelita piadoso. Jerusalén está pervertida, no por sus desviaciones sexuales, sino por las desviaciones cultuales.

Los versos 11-15 contienen una crítica de los sacrificios de comunión, que intentan fomentar la unión con la divinidad repartiendo la víctima entre Dios, el sacerdote y el oferente; de los holocaustos, que suponían el máximo desprendimiento, ya que toda la víctima se quemaba, después de derramar la

[32] Sobre la traducción y para un comentario más amplio, cf. SICRE, «*Con los pobres...*», pp. 195-203.

[33] Parece que se ha perdido algo así como «cargados de dones».

sangre sobre el altar; de las ofrendas vegetales, que solo se ofrecían en casos especiales y la mayoría de las veces eran el complemento de un sacrificio sangriento; del incienso, enormemente costoso; de los novilunios, sábados y asambleas; de las grandes fiestas anuales e incluso de las oraciones.

Dios no puede reprochar en este caso desinterés por el culto. No ocurre aquí como más tarde, en tiempos de Malaquías, cuando se ofrecen al Señor «víctimas robadas, cojas y enfermas» (Mal 1,13). Más bien impresiona la abundancia y calidad de los animales: carneros, cebones, novillos, corderos, machos cabríos. Es una inundación de carne, grasa y sangre, que desborda los altares y los quemaderos del templo, con humo que se mezcla al olor del incienso y reuniones multitudinarias de fieles que alzan sus manos y multiplican las plegarias. El cuadro dibujado por Isaías, fundiendo en una sola imagen elementos dispares, provoca una sensación de agobio, casi de náusea. Y no solo para nuestra sensibilidad de hombres modernos. También a Dios le repugna.

Y a esta abundancia creciente de ofrendas corresponde un rechazo creciente por parte de Dios: «¿qué me importan?», «estoy harto», «no me agrada». Rechazo que continúa en aumento al decir que no pide dones cuando vienen a visitarlo; al considerar el incienso como algo execrable, al indicar que las fiestas y solemnidades las detesta y le resultan insoportables, al cerrar los ojos y oídos ante las oraciones.

Todo el sistema cultual queda en entredicho tras esta enumeración, la más exhaustiva que encontramos en un texto profético. Dejemos para más adelante la cuestión de si Isaías critica el culto por sistema o solo por la forma en que se lleva a cabo. Lo cierto es que estos versos terminan con la acusación de que «vuestras manos están manchadas de sangre» (15b). Después de ello cabría esperar una condena a muerte de los culpables. Pero lo que sigue es una exhortación, con nueve imperativos que avanzan cada vez más en sus exigencias. Los dos primeros («lavaos, purificaos») piden lo imprescindible, dadas las circunstancias. Pero no se trata solo de cubrir las apariencias. Hay que cambiar radicalmente el comportamiento y la actitud ante la vida. Los cuatro imperativos siguientes se agrupan en binas, que pasan de la desaparición de lo negativo («apartad de mi vista vuestras malas acciones», «cesad de obrar el mal») a la implantación de lo positivo («aprended a obrar el bien», «preocupaos por el derecho»). Son frases que corren el peligro de perderse en vaguedades. Por eso los tres últimos imperativos concretan sus exigencias. El «bien» y el «derecho», abstractos a primera vista, se realizan en la preocupación por las personas más débiles: «enderezad al oprimido, defended al huérfano, proteged a la viuda».

Aparecen aquí, por vez primera, las dos clases de personas que más preocuparán a Isaías: huérfanos y viudas (1,23; 10,2). No es este profeta el pri-

mero en interesarse por su trágico destino. Antes de él lo hicieron otros en el Antiguo Oriente y en Israel. La ley del Código de la Alianza: «No explotarás a viudas ni huérfanos» (Ex 22,21) es anterior a Isaías. Quizá también la maldición contenida en el llamado «Dodecálogo siquemita»: «Maldito quien defraude su derecho al emigrante, al huérfano y a la viuda» (Dt 27,19). Pero no podemos interpretar a Isaías a partir de estas prescripciones. El profeta no se limita a lo que no se debe hacer. El va más adelante, se expresa de forma positiva. Pretende que imitemos la conducta de Dios, que «hace justicia al huérfano y a la viuda» (Dt 10,18), es «padre de huérfanos, defensor de viudas» (Sal 68,6), «sustenta al huérfano y a la viuda» (Sal 146,9). El hombre, a través del culto, intenta agradar a la divinidad, reconoce el puesto capital de Dios en su vida. Isaías recuerda que no hay mejor forma de agradar a Dios que la de interesarse por las personas que él más ama.

Pero este texto de Isaías, aparentemente tan radical y exhaustivo, es quizá más moderado que los anteriores de Amós, Oseas y Miqueas. Porque Isaías no parece condenar el culto en cuanto tal, sino el culto practicado por unas personas que «tienen las manos manchadas de sangre» (v. 15), gente que quiere unir «festividad e iniquidad» (v. 13). Esta interpretación parece corroborada por la insistencia con que habla el profeta de *vuestros* sacrificios, *vuestras* fiestas, *vuestros* novilunios, *vuestras* solemnidades, *vuestras* oraciones. Lo que irrita a Dios no es el culto en cuanto tal, sino las personas que lo llevan a cabo.

Terminaremos esta rápida enumeración de textos proféticos con uno de *Jeremías* que se orienta en la misma línea de Os 8,11-13, contraponiendo el camino que el hombre elige y el que Dios le indica:

> Añadid vuestros holocaustos a vuestros sacrificios y comed la carne; pues cuando saqué a vuestros padres de Egipto no les ordené ni hablé de holocaustos y sacrificios; esta fue la orden que les di: «Obedecedme, caminad por el camino que os señalo, y os irá bien». Pero no escucharon ni prestaron oído, seguían sus planes, la maldad de su corazón obstinado, dándome la espalda y no la cara (Jr 7,21-28).

Jeremías revela de modo concluyente la raíz de todo este conflicto: el hombre «sigue sus planes, la maldad de su corazón». El camino que Dios le indica, el de la obediencia a su voluntad, le resulta poco atractivo. Pretende utilizar sus propios métodos, el culto, para ganarse a Dios. Pero con ello solo consigue «darle la espalda» al Señor.

En resumen, lo que está en juego a través de toda la crítica profética al culto es la forma de relacionarse con Dios y de agradarle. El hombre piensa que esto solo es posible por una vía directa a la divinidad, el camino de los sacrificios, ofrendas, peregrinaciones, rezos. Para los profetas solo hay una vía segura de acceso a Dios, la que pasa a través de su palabra, su vo-

luntad, su ley. Y lo curioso es que esta vía de acceso no es directa; obliga a dar un rodeo, a pasar por el prójimo, la justicia, el derecho y la misericordia, por los oprimidos, huérfanos, viudas, emigrantes... Solo a través de ellos entra el hombre en contacto con Dios. O, mejor dicho, solo cuando busca a Dios por esta vía indirecta tiene sentido buscarlo también de forma directa. De lo contrario, cabe siempre el peligro de engañarse, de estar adorando un ídolo, no al Dios verdadero. Porque, como dice la primera carta de Juan, sintetizando magníficamente el pensamiento profético, «quien no ama a su hermano, a quien ve, a Dios, a quien no ve, no puede amarlo» (1 Jn 4,20).

2.2. La crítica a los elementos del culto

La revisión de los principales textos nos ha llevado hasta Jeremías, contemporáneo del exilio a Babilonia. Antes de continuar conviene recoger las afirmaciones de los profetas sobre los elementos esenciales del culto que indicábamos al comienzo.

Con respecto al *espacio sagrado* debemos recordar que la situación es muy distinta en el Reino Sur (Judá) y en el Norte (Israel). El primero tenía en Jerusalén un lugar de culto tan indiscutible que restaba importancia a todos los otros santuarios, incluidos los de antigua tradición. En cambio, Israel tuvo a lo largo de su historia diversos santuarios importantes, promovidos por la autoridad del rey. Por tanto, no debe asombrarnos que solo los profetas que actuaron en el Norte (Amós y Oseas) los mencionen: Betel[34], Guilgal[35], Berseba[36], Dan[37]. En todos estos casos son despreciados y condenados. Según Amós, estas peregrinaciones solo sirven para satisfacer el placer personal de los israelitas; no agradan a Dios ni sirven para encontrarlo, porque Él no se encuentra en estos pretendidos lugares sagrados. Incluso son amenazados con la ruina definitiva.

Se trata de la misma postura adoptada por algunos profetas judíos ante el templo de Jerusalén. A pesar de toda la propaganda religiosa en su favor (como la de los Salmos de Sión), Miqueas anuncia que el monte del templo quedará reducido a un montón de ruinas (Miq 3,12). Un siglo más tarde se recordaba todavía esa amenaza, que a muchos sonaría a blasfemia. Y Jeremías se expresa de la misma forma, denunciando cómo la casa de Dios se ha transformado en una cueva de bandidos, donde ladrones, adúlteros, idólatras y asesinos se refugian para ponerse a salvo. Sin embargo, Jeremías

[34] Am 3,14; 4,4; 5,5; Os 4,15; 6,10 (?); 10,5.

[35] Am 4,4; 5,5; Os 4,15; 9,15.

[36] Am 8,14. Berseba es un santuario judío, pero que ejerce gran influjo en los del norte.

[37] Am 8,14.

está convencido de que Dios no habita incondicionalmente en ningún lugar. Lo demuestra lo ocurrido al antiguo santuario de Silo, que Dios destruyó a causa de la maldad de su pueblo (Jr 7,1-12).

Indudablemente, también se levantaron voces en defensa del espacio sagrado, como veremos más adelante. Pero la actitud de sospecha persistió siempre en los profetas de Israel, como demuestra Is 66,1-2 ante los intentos posexílicos de reconstruir el templo [38]:

> Así dice el Señor:
> El cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies.
> ¿Qué templo podréis construirme, o qué lugar para mi descanso?
> Todo esto lo hicieron mis manos, todo es mío
> —oráculo del Señor—.
> En este pondré mis ojos: en el humilde y abatido,
> que se estremece ante mis palabras (Is 66,1-2).

En resumen, la inmensa mayoría de los textos proféticos se muestra crítica hacia el espacio sagrado, contagiado por prácticas idolátricas cananeas (los altozanos) y que fomenta una falsa religiosidad o una falsa idea de Dios (santuarios y templos).

El *tiempo sagrado* no sale mejor librado. Ante todo, como hemos dicho, los profetas no hablan a menudo de las grandes fiestas anuales. Nunca mencionan los Ácimos ni Pentecostés. La Pascua aparece solo en Ez 45,21; las Chozas en Ez 45,25 y Zac 14,16.18.19, todos ellos textos exílicos o posexílicos. Probablemente los profetas incluyen todas las fiestas que se celebraban en su tiempo bajo la denominación genérica de «fiestas» [39]. Más frecuente es la mención del novilunio [40] y del sábado [41]. Antes del destierro no se encuentra un solo texto (a excepción de Nah 2,1) que defienda estos días de fiesta. Ya hemos visto la crítica radical de Amós e Isaías; Oseas los ve como un obstáculo que hay que eliminar, al menos provisionalmente, para que el pueblo se convierta a Dios.

Dentro de los *actos de culto* merecen especial mención los sacrificios, en sus diversas modalidades. Podemos decir, sin temor a exagerar, que para el antiguo israelita un culto sin sacrificios es inconcebible. Pero sobre esto punto los profetas desencadenaron una de sus batallas más duras. La crítica proviene de distintos puntos de vista y deja sus huellas incluso en ciertos salmos. Los argumentos que se dan contra los sacrificios son los siguientes:

[38] Es una anticipación de lo que dirá Jesús a la samaritana sobre el culto dado a Dios en espíritu y en verdad. No es un edificio físico lo que Dios busca, sino un corazón que desee escuchar sus palabras.

[39] Am 5,21; 8,10; Os 2,13; 9,5; Nah 2,1; Ez 45,17; 46,11; Mal 2,3.

[40] Am 8,5; Os 2,13; Is 1,13s.

[41] Am 8,5; Os 2,13; Is 1,13; a menudo en Ezequiel y los profetas posexílicos.

– Crean una falsa idea de Dios, como si El tuviese necesidad de cualquier cosa o tuviese hambre. Quien lo expresó mejor fue el autor del Sal 50(49):

> No aceptaré un novillo de tu casa
> ni un macho cabrío de tu rebaño,
> pues todas las fieras agrestes son mías,
> y hay miles de bestias en mis montes (...).
> Si tuviera hambre, no te lo diría,
> pues el orbe y lo que encierra es mío.
> ¿Comeré yo sangre de toros,
> beberé sangre de machos cabríos?
> Sea tu sacrifico a Dios confesar tu pecado,
> cumple tus votos al Altísimo,
> e invócame el día del peligro» (Sal 50,9-15.23).

– No corresponden a la experiencia originaria del desierto, según afirman Am 5,25 y Jr 7,21-28. Estos dos textos presentan los sacrificios como pura invención humana, no como exigencia de Dios. Estas afirmaciones chocan con una dificultad histórica: en el desierto se ofrecieron sacrificios, al menos la Pascua. Pero a lo que estos dos profetas parecen referirse es a todo el montaje sacrificial, con su abundancia (imposible en el desierto) y sus prescripciones.

– A Dios no le agradan, no los quiere. «¿Quiere el Señor sacrificios y holocaustos o quiere que obedezcan al Señor?» (1 Sm 15,22); «misericordia quiero, no sacrificios, conocimientos de Dios, no holocaustos» (Os 6,6). Algunos autores (De Vaux, Kruse, etc.) interpretan estos textos como una negación dialéctica: no se trata de dos cosas contrapuestas entre las que hay que elegir (los sacrificios por una parte, el conocimiento de Dios, la misericordia, el derecho, por otra), sino de que Dios valora más una cosa que otra. Esta interpretación puede ser válida a lo sumo para estos dos textos citados, pero no para Miq 6,6-8, donde los sacrificios no tienen cabida en el programa que Dios propone para agradarle. Aun adoptando la postura más benévola, no cabe duda de que ciertos profetas criticaron muy duramente los sacrificios y, al parecer, no solo porque fuesen unidos a injusticias, sino por sí mismos.

Por último, los *ministros del culto* (sacerdotes y profetas cultuales) son a menudo objeto de tremendas críticas por parte de los profetas[42]. Los conflictos de Amós con Amasías, Isaías con sus contemporáneos y Jeremías con Pasjur son sintomáticos en este sentido. A veces, indudablemente, existieron buenas relaciones, como en el caso de Isaías con Zacarías (Is 8,2), o en el de Ageo y Zacarías con Josué. Pero también sacerdotes-profeta (como Ezequiel), o descendientes de sacerdotes (como Jeremías) no ahorran sus

[42] Véase Néher, *La esencia...*, pp. 254-263; González Núñez, *Profetismo y sacerdocio*; Grabbe (ed.), *The Priests in the Prophets*.

críticas. El catálogo de las acusaciones es amplio: borrachera (Is 28,7), ambición (Miq 3,11), profanación de lo sagrado y violación de la ley (Sof 3,4; Ez 22,26), extraviar al pueblo (Mal 2,8s.), rechazar el conocimiento de Dios (Os 4,4), asesinatos (Os 6,9), desinterés por Dios (Jr 2,8), abuso de poder (Jr 5,31), fraude (Jr 8,10; 6,13), impiedad (Jr 23,11).

3. El revés de la moneda

Si nos quedásemos solo con los textos anteriores llegaríamos a la conclusión de que los profetas atacaron al culto de forma sistemática, sin concesiones, en la mayoría de los casos. Esta idea sería falsa, porque no tiene en cuenta toda la historia de la profecía. Sin duda, la línea descrita anteriormente es la predominante, y la que ha hecho famosos a los profetas de Israel, después de ocasionarles numerosas persecuciones. Podría completarse con otros textos, como el magnífico poema de Is 58,1-12 a propósito de la celebración del ayuno [43].

Pero no podemos olvidar que profetas tan importantes como Ezequiel conceden al culto un puesto fundamental en su visión del futuro [44]. Para este profeta, que era al mismo tiempo sacerdote, el templo, los sacrificios y las fiestas juegan un puesto capital en la nueva Jerusalén [45]. Podría objetarse que Ezequiel solo concede importancia al culto en el nuevo Reino de Dios, todavía no realizado, cuando el Señor transforme los corazones y quede implantada la justicia.

Pero otros profetas posexílicos no esperan la aparición de un mundo nuevo para exhortar a sus contemporáneos a la recta práctica cultual. *Ageo* anima al pueblo a reconstruir el templo incendiado por los babilonios en el año 586. Dejarlo en ruinas es una muestra tremenda de ingratitud para con Dios, «mientras vosotros disfrutáis cada uno de su casa» (Ag 1,9). No tolera la indiferencia de sus contemporáneos, que excusan su falta de interés diciendo que «todavía no ha llegado el momento de reconstruir el templo» (Ag 1,2). Prescindiendo de los argumentos que utiliza y de las esperanzas que deposita en esta reconstrucción, es claro que, para él, los israelitas no pueden desinteresarse del culto como si fuese algo inútil y superfluo. En la misma época, *Zacarías*, aunque no exige tan claramente la colaboración humana en la reconstrucción del templo, asegura que se llevará

[43] Cf. SICRE, *«Con los pobres...»*, pp. 411-418.

[44] Muy interesante el artículo de MONLOUBOU, «Signification du culte selon Ézéchiel», que subraya los aspectos de separación (geográfica, física, ritual, ideológica) y comunicación (pureza, santidad, bendición, presencia de Dios) que presenta el culto en Ezequiel. Es una mezcla de lo fascinante y lo tremendo.

[45] Véase Ez 43,18-27; 44,15-16; 45,16-17.18-25; 46,2.4-7.11.13-15, etc.

a cabo por obra de Zorobabel[46] y la presenta como uno de los mayores dones de Dios a la comunidad judía.

Dentro del tema del tiempo sagrado adquirirá especial interés el sábado, del que encontramos una defensa apasionada en el libro de Jeremías: «Así dice el Señor: Guardaos muy bien de llevar cargas en sábado o de meterlas por las puertas de Jerusalén. No saquéis cargas de vuestras casas en sábado ni hagáis trabajo alguno; santificad el sábado como mandé a vuestros padres» (Jr 17,21-22). La exigencia es tan grave que, de no cumplirse, acarreará la destrucción de Jerusalén[47]. También Is 58,13s. tiene en alta estima el sábado.

Del mismo modo se expresa *Malaquías* a mediados del siglo V a.C. a propósito de los sacrificios. La situación ha cambiado radicalmente desde tiempos de Amós y Oseas. Entonces había auténtica pasión por el culto, se rivalizaba en ofrecer los mejores dones. Ahora no queda ni recuerdo de ello. El culto se ha convertido en una carga, una rutina que se cumple para salir del paso. Los animales que se ofrecen al Señor son los peores, cojos, enfermos, robados. «Ofrecédselos a vuestro gobernador, a ver si le agradan y os congraciáis con el», dice irónicamente el profeta (Mal 1,8). Esta mentalidad de Malaquías se une a la que ya había mostrado el autor de Is 43,22-28, donde Dios se lamenta de que el pueblo no le ofrece sacrificios[48].

Sin duda, los textos en defensa del culto son mucho menos numerosos que los que adoptan una postura crítica. Concederles la misma importancia que a los anteriores dentro de la mentalidad profética sería equivocado. Pero tampoco podemos perderlos de vista a la hora de esbozar el pensamiento profético sobre esta cuestión. Demuestran que el mensaje de los profetas no es monolítico. Se adapta a las circunstancias y enfoca los problemas desde el punto de vista más acuciante para cada época. Cuando el culto se convierte en una pasión que hace olvidar otras realidades mucho más importantes, el profeta lo denuncia y ataca con una virulencia inimaginable. Cuando el culto desaparece de la perspectiva del pueblo y del individuo, el profeta subraya su importancia.

4. El mensaje profético y el del Nuevo Testamento

Entonces, ¿con qué cara de la moneda nos quedamos? Algunos pensarán que con las dos, para ser fieles a la totalidad del pensamiento profético. Con ligeros matices, esa es la postura adoptada por el Nuevo Testamento.

[46] Zac 4,6b-10a; 6,12-13.

[47] Siglos más tarde, el gobernador Nehemías adoptará serias medidas con los que no observan este día de descanso (véase Neh 13,15-21).

[48] Una interpretación distinta de este texto en Th. Boois, «Negation in Isaiah 43,22-24», *ZAW* 94 (1982) 390-400.

En primer lugar, los escritos neotestamentarios admiten sin lugar a duda que hay algo mucho más importante que el culto sacrificial de los antiguos israelitas: la voluntad de Dios. Así lo afirma claramente el evangelio de Mateo al poner en boca de Jesús la famosa frase de Oseas, «misericordia quiero y no sacrificios» (Mt 9,13 y 12,7). De hecho, el autor de la Carta a los Hebreos, comentando el Sal 40,7-9, escribe:

> Primero dice: «Sacrificios y ofrendas, holocaustos y víctimas expiatorias no los quieres ni te agradan»... y después añade: «Aquí estoy para cumplir tu voluntad». Deroga lo primero para establecer lo segundo. Por esa voluntad hemos sido consagrados, mediante la ofrenda del cuerpo de Jesús, el Mesías, única y definitivamente (Heb 10,8-10).

Por consiguiente, para el autor de esta carta Jesús captó el problema de la misma forma que los profetas de postura crítica. Lo que a Dios le agrada no son los sacrificios, sino el cumplimiento de su voluntad. Solo esto tiene auténtico valor salvífico. Y a ello se entregó por completo, derogando de una vez para siempre las antiguas prácticas cultuales.

Dentro de la misma línea crítica, esta vez con respecto al templo, se orienta el discurso de Esteban, donde llega a afirmar algo que a los judíos resultaría blasfemo: «El Altísimo no habita en edificios construidos por hombres»[49]. El evangelio de Juan pone esta postura en el mismo Jesús durante su diálogo con la samaritana (Jn 4,21-24). Hay algo más importante que el espacio sagrado, la forma de adoración que se tributa a Dios.

Sin embargo, aunque el Nuevo Testamento elimina muchas cosas del culto antiguo, introduce o mantiene elementos que se insertan en la misma perspectiva. El caso de la celebración eucarística basta para demostrarlo. Lo cual significa que los primeros cristianos no rechazaron en principio cualquier forma de expresión cultual. Por otra parte, Pablo exhorta con frecuencia a la oración en común, a los cánticos e himnos. Y los sumarios de los Hechos presentan como ideal a la comunidad unida en la fracción del pan y en las oraciones.

Pero es interesante constatar que incluso ante estas formas típicamente cristianas se adopta una postura crítica cuando llega el caso. Santiago recuerda que la religión verdadera no es cuestión de palabras, sino de «mirar por los huérfanos y viudas en sus apuros» (Sant 1,27). Y Pablo llegará a afirmar que la eucaristía celebrada en medio de diferencias sociales ofensivas pierde todo su valor (1 Cor 11,17-34).

[49] Hch 7,48, aduciendo a continuación como argumento Is 66,1-2.

28

Visión profética de la historia

Suele decirse que la diferencia entre la religión bíblica y la de los pueblos vecinos consiste en que la primera se halla profundamente enraizada en la historia. La teoría está en crisis, no por lo que respecta a la religión de Israel, sino por la interpretación que se hace de la mentalidad del Antiguo Oriente, como si estuviese anclada en un concepto cíclico y naturalista de la historia. No nos interesa ahora comparar a los israelitas con los asirios, babilonios o egipcios, sino recordar la indiscutible importancia de la historia dentro de su concepción religiosa. Es en la historia donde Dios actúa, se revela, se compromete con los hombres y exige una respuesta.

En esta valoración de la historia es capital también la aportación de los profetas. Pero, igual que en los temas precedentes, surge desde el comienzo un pregunta: ¿es posible hablar de *una* visión profética de la historia? ¿Podemos reducir a unidad los elementos de concepciones surgidas en diferentes siglos y al ritmo de problemas muy diversos? Creo que sí, con tal de no perder nunca de vista las diferencias específicas de cada profeta, ni de generalizar, atribuyendo a Oseas lo que es típico de Isaías, o a Jeremías lo característico de Habacuc. Hay problemáticas concretas, enfoques personales, notables diferencias de interés. Pero, en el fondo de los diversos planteamientos y concepciones, late ese núcleo común que podemos denominar «profético» [1].

[1] Sobre la visión profética de la historia véase: G. F. Allen, «The Prophetic Interpretation of History»; Fohrer, «Prophetie und Geschichte»; Hempel, *Die Mehrdeutigkeit der Geschichte*; Jacob, *La tradition historique*; Jindo, «On Myth and History»; Minnear, «The Conception of History»; North, *The Old Testament Interpretation of History*; Ostborn, *Yahweh's Words and Deeds*; Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, 124-152; Raurell, «El juicio profético sobre los acon-

Siguiendo en parte a Von Rad pondría ese elemento común en la Palabra de Dios[2]. Este autor ha concedido especial importancia a la relación existente entre el profeta y la Palabra de Dios; una relación más excepcional e inmediata que en ningún otro caso. Los profetas son hombres captados por la palabra, servidores de ella, dispuestos a entregarles su vida. Desde el momento de la vocación hasta el fin de su actividad están condicionados por ella. La palabra los llama, arde en su interior como un fuego (Jr 20,9), y ellos devoran la palabra, como Jeremías (16,15), la comen como Ezequiel (3,1ss.).

Tomando, pues, la palabra como punto de partida podemos decir que, para los profetas, esta cumple una triple misión con respecto a la historia: crea, interpreta e interpela. Son los tres aspectos que estudiaremos a continuación.

1. La palabra de Dios, creadora de historia

Hace poco más de cincuenta años, dos estudios, de Grether[3] y Dürr[4], defendieron la relación entre la palabra de Dios y la historia como algo típicamente israelita. La idea fue sometida a dura crítica por Albrektson[5], que considera dicha relación algo común al Antiguo Oriente. Es absurdo entrar en la polémica. Prescindiendo de eventuales paralelos orientales, es evidente que en Israel la palabra de Dios tiene una fuerza creadora; basta recordar el capítulo primero del Génesis, donde Dios habla y todo va surgiendo.

Los profetas participan de esta mentalidad, y en ciertos momentos la llevan incluso a sus consecuencias extremas. La palabra tiene un poder indescriptible: «El Señor ha lanzado una palabra contra Jacob y ha caído en Israel» (Is 9,7). El profeta ve la palabra como un meteorito que cae y desencadena una serie de desgracias. No se trata de una palabra que hay que entender conceptualmente, sino de una palabra que crea algo nuevo.

Lo mismo se afirma en la vocación de Jeremías. Es elegido para «arrancar y arrasar, edificar y plantar» (Jr 1,10). Y el único medio que posee para realizar esta misión es la palabra que Dios pone en su boca. A nosotros pue-

tecimientos»; Wolff, «Das Geschichtsverständnis»; Wood, «The Prophetic Interpretation of History»; Zimmerli, «Wahrheit und Geschichte». Dada la dificultad de reducir a unidad opiniones tan distintas es frecuente estudiar solo la concepción de un profeta concreto. La de Oseas han sido estudiada por Rieger, Jacob, «Der Prophet», y Köckert; la de Isaías, por Wildberger; la de Deuteroisaías, por Elliger y Bright; la de Ezequiel, por Savoca, y Auvray.

[2] Von Rad, «La palabra de Dios y la historia en el Antiguo Testamento», en Íd., *La acción de Dios en Israel*, Trotta, Madrid 1996; en esta misma obra hay otro capítulo sobre «Los caminos de Dios en la historia según el testimonio de los profetas».

[3] O. Grether, *Name und Wort Gottes im AT* (BZAW 64), Toepelman, Giessen 1934.

[4] L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im AT und im antiken Orient* (MVAG 42:1), Hinrichs Verlag, Leipzig 1938.

[5] B. Albrektson, *History and the Gods* (CBOT 1), CWK Gleerup, Lund 1967.

de parecernos un medio bastante débil e ineficaz, pero Dios la considera tan potente como el fuego o como el martillo que tritura la piedra (Jr 23,29). Su dinamismo tritura toda oposición. Esta fuerza de la palabra se expresa a veces de forma casi mágica. Cuando Serayas llegue a Babilonia deberá realizar por encargo de Jeremías una acción simbólica: atar una piedra a un rollo de oráculos pronunciados contra esta capital y tirarlo al Éufrates para expresar cómo «se hundirá Babilonia, sin levantarse, por las desgracia que mando contra ella». Curiosamente, aunque Serayas parece estar solo cuando realiza la acción, antes de tirar los oráculos al río debe leerlos (Jr 51,59-64). Dios se compromete a un cambio histórico esencial la desaparición de un imperio y lleva adelante este compromiso no solo con una palabra escrita, sino también proclamada, incluso en la soledad absoluta.

Ezequiel expresa de manera perfecta este aspecto creador de la palabra: «Yo, el Señor, diré lo que tenga que decir, y lo que diga se hará, no se retrasará más; sino que en vuestros días, casa rebelde, lo diré y lo haré» (Ez 12,25).

Pero es en Is 40–55 donde mejor se pone de relieve el poder de la palabra como lo único permanente frente a todas las otras realidades pasajeras:

> Toda carne es hierba, y su belleza como flor campestre;
> se agosta la hierba, se marchita la flor,
> pero la palabra de nuestro Dios permanece para siempre (Is 40,6-8).

Y, al final de su libro, nos dice cómo actúa en la historia esta palabra:

> Como bajan la lluvia y la nieve del cielo
> y no vuelven allá sino después de empapar la tierra,
> de fecundarla y hacerla germinar,
> para que dé semilla al sembrador y pan al que come,
> así será mi palabra, que sale de mi boca: no volverá a mí vacía,
> sino que hará mi voluntad y cumplirá mi encargo (Is 55,10-11).

Este es el testimonio más claro e importante sobre la palabra de Dios como creadora de historia. Téngase en cuenta que no podemos malinterpretarlo aplicándolo al fruto que produce la palabra en las almas fieles. El mensaje de Deuteroisaías está enmarcado en unas coordenadas histórico-políticas muy concretas, habla de la liberación de Babilonia y de la restauración posterior del pueblo. Con esta doble tarea es con lo que Dios se compromete; la liberación y la restauración serán fruto de su palabra.

Con razón afirmaba Grether que la palabra es en los profetas «una acumulación de energías latentes», que actúa condenando o salvando. No se trata de que todos los acontecimientos de la historia universal estén desencadenados por la palabra de Dios. Se trata de que, en dicha historia, una palabra divina concreta pone en marcha un movimiento de salvación o de condenación, que llegará a su meta con seguridad absoluta.

No se trata de limitar la acción de Dios a la palabra, sino de considerar todas sus actuaciones en la historia desde este punto de vista. La palabra puede ser una promesa o una amenaza, que se llevan a cabo con medios muy diversos. A primera vista quizá solo percibamos un castigo realizado a través de una potencia extranjera, de una sequía o una plaga de langostas; o solo percibimos la salvación mediante una victoria militar, la subida de Ciro al trono o la retirada imprevisible de las tropas de Senaquerib. Podríamos tener la impresión de que se trata de actos divinos sin un denominador común. Estos textos nos enseñan a advertir un elemento común en todas esas acciones: la palabra de Dios, que anuncia los acontecimientos, se compromete con ellos y los pone en marcha.

Debemos reconocer que los profetas —igual que en otros casos— no hicieron un desarrollo sistemático de esta idea del poder creativo de la palabra de Dios con respecto a la historia. Insistieron más en el segundo aspecto, el de la interpretación.

2. La palabra de Dios, intérprete de la historia

En este sentido podemos decir que la palabra cumple dos funciones capitales: interpreta el curso de la historia y la acción de Dios en ella.

2.1. El curso de la historia

Como ha demostrado Wolff[6], los profetas interpretan la historia a partir del futuro inmediato. Es un dato curioso, sumamente extraño, este de interpretar el pasado y el presente por lo que todavía no ha sucedido. Pero es el auténtico punto de vista profético. El profeta preexílico parte de la certeza de un castigo que va a producirse dentro de pocos años, sin atreverse a precisar cuándo. A esta certeza del castigo inminente llegó Amós a través de las visiones, Isaías en el momento de la vocación, Jeremías en la visión que amenaza con la desgracia procedente del norte, Ezequiel al devorar el volumen lleno de elegías, lamentos y ayes. Ante este castigo de Dios, el profeta se ve obligado a preguntarse: ¿qué lo motiva? La respuesta, naturalmente, debe encontrarse en el pasado y el presente.

Para el profeta, *el pasado*[7] aparece como una lucha continua entre la bondad de Dios y la maldad del hombre. No se preocupa de analizar los acontecimientos, no resalta momentos heroicos, personajes generosos, actos de

[6] Wolff, «Das Geschichtsverständnis» (n. 1).

[7] Este punto, que abarcaría el estudio de la actitud de los profetas ante las tradiciones religiosas de Israel, es de los más complejos y debatidos. Véase la polémica obra de Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke*. También Vermeylen, «Les prophètes de la conversion»; Ramlot, *Prophétisme*, 1001ss.

valor, períodos de apogeo artístico o de progreso económico-social. El pasado queda reducido a sus dos protagonistas principales, Dios y el hombre, revelados en sus actitudes más íntimas, en sus intenciones más profundas.

Si se recuerda alguna acción concreta son los beneficios cumbres de Dios y los pecados del pueblo. Es lo que observamos en las visiones retrospectivas de Am 2,9-12; Is 9,7-20; Jr 2; Ez 16; 20; 23, y en los numerosos pasajes de Oseas que contienen una crítica desaforada a las tradiciones más santas de Israel (9,10–14,1). A través de todos estos textos se advierte el amor de Dios, que, como padre o esposo, cuida a Israel, lo salva, se preocupa de llevarlo a una buena tierra, etc., mientras el pueblo responde con la rebeldía, el rechazo y la obstinación.

Al estudiar las acciones de Dios en el pasado no debemos olvidar que, incluso las punitivas (sequía, granizo, peste, hambre, tizón, guerras, revueltas internas) son interpretadas por los profetas como un beneficio de Dios. No pretenden el castigo por sí mismo, sino como medio para que el pueblo se convierta. Es lo que nos dice Am 4,6-11, donde detrás de cada plaga se repite el estribillo «y no os convertisteis a mí»; y también Is 9,7-20, donde la clave para interpretar todos los castigos se halla en el v. 12: «pero el pueblo no volvió al que lo hería, no buscó al Señor de los ejércitos».

En cierto modo, *el presente* ofrece las mismas características que el pasado. En él también combaten la bondad de Dios y el pecado del hombre. Pero se presenta con matices más reales, menos esquemáticos y difuminados. No encontramos síntesis generalizadoras, sino hechos y personajes muy concretos. Asiria, Egipto, Babilonia, nos salen continuamente al encuentro, igual que los grandes reyes y generales de estos imperios, las coaliciones entre pequeños países, los intentos de rebelión. La palabra profética tiene que interpretar estos acontecimientos, explicar a sus contemporáneos qué sentido tiene la amenaza asiria, la invasión babilonia o la ayuda egipcia dentro de los planes de Dios.

Esta es la única perspectiva que interesa al profeta: *la relación entre el presente y el plan de Dios*. No le preocupa por qué condicionamientos político-económicos llegó a dominar Egipto el emperador etíope Sabaka. No analiza el juego de intereses de las grandes potencias por dominar Siria-Palestina. No consigna como algo nuevo en la historia la política asiria de las deportaciones en masa. Su visión es estrictamente teológica.

Y el primer rasgo que podemos consignar de su visión teológica de la historia es el *providencialismo*. Si Tiglatpileser III y sus sucesores invaden Judá e Israel no es a causa de una política imperialista, sino porque Dios los ha enviado contra su pueblo «para entrarlo a saco y despojarlo» por sus pecados (Is 10,6). Lo mismo dirá Jeremías un siglo más tarde a propósito de la invasión babilónica. En la perspectiva profética, los grandes imperios

aparecen como marionetas en manos de Dios. Es él quien les «silba», como si fueran tábanos o abejas, para que invadan Judá (Is 7,18), quien los alquila como una navaja (Is 18,20). Los imperios son vara, bastón, hacha, sierra, en manos de Dios (Is 10,5.15).

Naturalmente, esta visión es a veces difícil de conciliar con la realidad histórica. En determinados momentos, los imperios adoptan posturas tan crueles que resultan incompatibles con la pedagogía divina del castigo. Y el profeta debe echar marcha atrás. Reconoce que Asiria no es simple marioneta en manos de Dios; ha olvidado su misión de castigar para dedicarse a «aniquilar y exterminar naciones numerosas». Este hecho también es confrontado con el plan de Dios y condenado. Por eso, todas las grandes potencias que aparecen en la perspectiva profética reciben una palabra de misión y una palabra de condenación. Todas han sido enviadas por Dios para castigar a su pueblo, pero todas sucumben al afán imperialista, al deseo de dominio absoluto, y una nueva palabra de Dios amenaza con borrarlas definitivamente de la historia.

Este dato demuestra que la visión providencialista de los profetas no es estática. Entran en juego la libertad del hombre y la de Dios. Si el hombre quebranta los planes del Señor, este quebranta los planes del hombre y los suyos propios. Dios revela en la historia la absoluta libertad del que no se liga ni siquiera consigo mismo.

Otro dato fundamental para el profeta consiste en que *el presente es el momento de la decisión*. Nosotros acostumbramos a dejar correr los acontecimientos para ver en qué termina todo. Esta postura es inadmisible para el profeta. En momentos de grandes conflicto no se puede perder un segundo, hay que tomar una decisión rápida por Dios. En qué consiste esta decisión lo veremos más adelante, al hablar de la palabra que interpela.

Decíamos antes que la visión del curso de la historia está condicionada en los profetas por el futuro inmediato, por el castigo inminente que amenaza al pueblo. Pero los profetas hablan también de un *futuro lejano*, de algo que sucederá «en los últimos tiempos», «en aquel día»[8]. Es la meta de la historia, lo que da sentido último a este caminar incesante en medio de «tinieblas y sombras de muerte».

[8] Dentro de los profetas se pasa de la espera remota a la espera inmediata, esta última representada sobre todo por Ezequiel y Deuteroisaías. Sobre la evolución del pensamiento escatológico en Israel cf. F. Dingermann, «Israel a la espera de Dios y de su reino», en J. Schreiner (ed.), *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1972, pp. 408-420. Muy interesante, aunque la terminología se presta a cierta confusión, es el artículo de Fohrer, «Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie». Sobre el futuro en los profetas cf. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, pp. 360-375; Herrmann, *Die prophetische Heilserwartungen*; Bright, *Covenant and Promise*; K. Schmid y otros (eds.), *Heilserwartungen*.

Varios datos son fundamentales dentro de esta visión del futuro. En primer lugar, se trata de un *futuro intrahistórico*. No es algo que cae fuera de la historia, exigiendo la desaparición de nuestro mundo y de nuestra forma de vida. Como indica Russell, aunque esta esperanza futura esté alentada por una imaginación poética, el escenario del reino de Dios es el mundo presente, con Jerusalén en el centro y los supervivientes de Israel como sus conciudadanos[9]. Aquí radica una de las grandes diferencias entre los profetas y los escritores apocalípticos, para quienes el «mundo futuro» exige la desaparición total del «mundo presente».

En segundo lugar, lo que caracteriza al futuro es *la justicia y la paz*, no solo entre los individuos sino también entre las naciones. Son los dones más apetecibles después de un profundo período de crisis, injusticias, intranquilidad y guerras. En este punto es preciso tener muy en cuenta las diferencias entre los distintos profetas. A veces sus afirmaciones son muy limitadas y sencillas, dentro de un ámbito nacionalista. En Am 9,11-15 (prescindiendo de que sea un texto compuesto por distintos autores) todo se limita a la restauración de Judá, conquista de Edom, abundancia de bienes y reconstrucción de las ciudades en ruinas. En el mismo ambiente se mueve el final de Abdías (vv. 19-21). Otras veces la perspectiva se vuelve universal. Is 2,2-5 (= Miq 4,1-3) habla de la paz entre los pueblos, que lleva a la desaparición de las guerras y a la reconversión de las armas en instrumentos pacíficos.

Sin embargo, al profeta no le interesa solo que su pueblo o las naciones gocen de una vida serena «a la sombra de la parra y de la higuera». El futuro se caracterizará también por una *recta relación con Dios*, una conversión del corazón y una nueva intimidad con él. Oseas esperaba la renovación de las bodas entre Dios e Israel (Os 2,16-22). Isaías y Sofonías la supervivencia de un resto humilde, que se refugiaría en el Señor (Sof 3,12s.). Jeremías, una nueva alianza escrita en el corazón (Jr 31,31-34). Ezequiel una purificación, una efusión del espíritu y un corazón de carne (Ez 36,25-28). Las citas se podrían multiplicar, y no olvidemos que hay textos de perspectiva universalista también en este sentido, en los que la relación con Dios caracteriza a todas las naciones. Sof 3,9s.; Zac 8,20-23, Jonás, son algunos ejemplos de esta tendencia, que encontramos perfectamente formulada en las palabras finales de Is 19,19-25: «Bendito mi pueblo, Egipto, y Asiria, obra de mis manos, e Israel, mi heredad». Quien recuerda la historia de Israel conoce el odio y el temor que los simples nombres de Egipto y Asiria causaron durante siglos en el pueblo. En el futuro, todo cambiará. A Egipto se lo llama «mi pueblo», y a Asiria «obra de mis manos»; no se trata so-

[9] Cf. Russell, *The Method and Message*, p. 266.

lo de títulos honoríficos; reflejan una realidad de intimidad con Dios y se convierten en símbolo de la conversión de todos los pueblos al Señor.

Por último, el futuro aparece como *obra de Dios*. Los profetas vivieron momentos de graves perturbaciones, en medio de unos contemporáneos que se cerraron a Dios y al más elemental sentido político, con gobernantes que sacrificaban los intereses del pueblo a los del partido, o a las conveniencias personales. El futuro que esperaban, el que Dios les reveló, era demasiado maravilloso para que pudiese ser obra humana. Con esto no quieren decir que la postura del hombre deba ser pasiva. Tiene que apropiarse el futuro y comprometerse con él. Debe caminar, subir al monte del Señor, convertir sus espadas en arados, sus lanzas en podaderas (Is 2,3-4). Pero no crea el futuro definitivo. Lo recibe como don de Dios y se compromete con él. La formulación más moderna, la más estimulante para nuestro tiempo, es quizá la de Is 56,1, que resume con carácter programático la relación entre actividad humana y don de Dios: «Observad el derecho, practicad la justicia, que mi salvación está próxima y se va a revelar mi victoria». Pero siempre, en cualquier hipótesis, la salvación viene de Dios; obligación del hombre es no obstaculizarla (cf. Is 59,1-15a).

2.2. La acción de Dios en la historia

Decíamos al principio de este apartado que la palabra de Dios cumple dos funciones interpretativas: una referente al curso de la historia, otra relacionada con la acción de Dios en ella. En este segundo punto la contribución de los profetas es decisiva, sobre todo la de Isaías.

La primera característica con que se presenta la acción de Dios en la historia es la de la *soberanía*. Isaías lo ha expresado de forma magnífica en el c. 18, a propósito de la embajada de Cus (Etiopía). Es un momento de tensión internacional, en el que el rey Sabaka intenta coaligar a una serie de pequeños países para que se rebelen contra el dominio asirio. El oráculo se mueve en dos planos. Sobre la tierra reina la agitación: se envían correos por el mar, los mensajeros llegan ligeros, un pueblo temible y remoto se prepara para la guerra, se alza la señal en los montes, se escuchan las trompetas. De repente, cambia el escenario. A la agitación humana se opone la serenidad de Dios:

> Desde mi morada yo contemplo sereno,
> como el ardor deslumbrante del día,
> como nube de rocío en el bochorno de la siega (Is 18,4).

El imperio asirio no le inquieta; es una vid que extiende sus sarmientos e intenta enredar en sus zarcillos toda la tierra. Pero, antes de que llegue a madurar, Dios «cortará los zarcillos, arrancará y arrojará los sarmientos» (Is

18,5). Es una actitud soberana, casi despreocupada, la de Dios ante una gran crisis histórica. No se trata de desinterés, sino del poder absoluto de quien puede poner fin a una pelea de niños en cuanto lo considere conveniente [10].

Esta majestad soberana de Dios, inmutable ante los acontecimientos que atemorizan al hombre, se refleja en varios oráculos. Baste citar dos ejemplos más:

> ¡Ay retumbar de muchedumbres,
> como retumbar de aguas que retumban,
> bramar de pueblos,
> como bramar de aguas caudalosas que braman!
> Él les da un grito y huyen lejos,
> empujados como tamo de los montes por el viento,
> como vilanos por el vendaval (Is 17,12s.).

De nuevo se contraponen la agitación humana y la majestad de Dios. Los que al principio aparecen como algo terrible (la sonoridad del verso hebreo intenta reproducir ese temor) se revelan incapaces de oponer la menor resistencia a la voz del Señor. El segundo texto reproduce la misma idea con una bella imagen:

> Mirad al Señor, que montado en una nube ligera entra en Egipto;
> vacilan ante él los ídolos de Egipto,
> y el corazón de los egipcios se les derrite en el pecho (Is 19,1).

A estos textos del libro de Isaías podríamos añadir otros muchos, desde las palabras iniciales de Amós (1,2) hasta el magnífico poema de Habacuc (3,1-16), pasando por los poemas que presentan al Señor como el guerrero divino que sale a la batalla. Con razón podemos decir que, para los profetas, Dios es el Señor de la historia.

El segundo rasgo de la acción de Dios en la historia, insinuado en las líneas anteriores, es el de la *oportunidad*: no se adelanta ni se atrasa, llega en el momento fijado. Al hombre puede parecerle lo contrario, que Dios tarda en actuar, y caer en la tentación condenada por Isaías: «Ay de los que dicen: que se dé prisa, que apresure su obra para que la veamos, que se cumpla enseguida el plan del Santo de Israel para que lo conozcamos» (5,19).

En realidad, Dios tiene fijado el momento exacto de su intervención; por ejemplo, ha decidido el instante histórico en que el gobierno del mundo antiguo pasará de un imperio a otro, o el momento en que un imperio será destruido. La única actitud posible es la de esperar con fe. «La visión espera su mo-

[10] La interpretación de este texto es muy discutida. Sigo a Fischer, Eichrodt y Childs, entre otros. Fohrer piensa que los zarcillos y sarmientos se refieren a los planes de Egipto y Judá, cosa que me parece menos probable.

mento, se acerca su término y no fallará; si tarda, espera, porque ha de llegar sin retrasarse» (Hab 2,3). Estas pocas palabras encierran un profundo misterio a propósito del ritmo humano y del ritmo divino en la historia. El hombre puede tener la sensación de que Dios se retrasa, de que la visión tarda en cumplirse. Dios no ve las cosas del mismo modo, su acción llega sin retrasarse.

En definitiva, solo Dios conoce el momento oportuno. Su acción se asemeja a la del campesino, que sabe actuar con medida y discreción cuando llega la hora adecuada. Es lo que nos enseña la parábola de Is 28,23-29. La tarea agrícola distingue una serie de etapas: preparar el terreno, sembrar, trillar, hasta tener el grano limpio y entero. «Pero todo esto significa algo profundo: el campo del mundo, las etapas de la historia, el diverso trato del grano común y el precioso, el crecimiento histórico y la necesidad de crecimiento y purificación. Este consejo de Dios es mucho más admirable, aunque sea difícil de entender. El misterio sencillo de la tarea agrícola abrirá los ojos para comprender el misterio extraño de la salvación histórica»[11].

Este adjetivo, «extraño», define la tercera característica de la acción de Dios en la historia; es difícil de entender, es *extraña*, *sorprendente*. Con este matiz presenta Isaías la acción punitiva que Dios va a realizar en su pueblo:

> El Señor se alzará como en el monte Parás
> y se desperezará como en el valle de Gabaón,
> para ejecutar su obra, *obra extraña*,
> para cumplir su tarea, *tarea inaudita* (Is 28,21).

Pero lo extraño de la acción divina no radica solo en el contenido (castigo en vez de salvación, como dice este texto que acabamos de citar); otras veces es extraña en la forma. Unos versos del c. 33 de Isaías lo dejan muy claro:

> ¡Ay de ti, devastador nunca devastado,
> saqueador nunca saqueado!
> Cuando termines de devastar, te devastarán a ti,
> cuando termines de saquear te saquearán a ti (Is 33,1).

La idea del castigo de los opresores no tiene nada de rara, la hemos encontrado anteriormente. Lo curioso es que el castigo no se produce de inmediato; el saqueador tiene todavía tiempo para seguir saqueando y devastando. El castigo solo vendrá «cuando termine de devastar». Esto es incomprensible para nosotros. Pero el profeta le encuentra un sentido dentro de los planes de Dios, en ese tiempo medido del que hablábamos antes.

Fue Deuteroisaías quien mejor formuló ese carácter extraño de la acción de Dios en la historia, esa diferencia entre el modo de actuar de Dios y el que seguiría cualquiera de nosotros:

[11] Alonso Shökel-Sicre, *Profetas*, I, p. 224.

Mis caminos no son vuestros caminos,
mis planes no son vuestros planes.
Como el cielo es más alto que la tierra,
mis caminos son más altos que los vuestros,
mis planes que vuestros planes (Is 55,8-9).

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, no sorprende que la acción de Dios resulte a veces *escandalosa*; es la cuarta característica con que podemos describirla. El escándalo puede brotar de una decisión concreta de Dios. Por ejemplo, cuando decide salvar a los desterrados por medio de un rey extranjero, de un pagano, Ciro[12], o cuando decide aniquilar el falso punto de apoyo de la religiosidad popular, el templo (Jr 7,1-14). Pero el escándalo puede surgir también de la política permisiva de Dios. Los casos de Jeremías y Habacuc son muy significativos en este aspecto.

¿Por qué prospera el camino de los impíos? ¿Por qué tienen paz los hombres desleales», pregunta Jeremías al Señor (Jr 12,1). Es el momento en que el hombre se siente agobiado, anhela la intervención de Dios, y este no actúa, o lo hace de forma contraria a lo esperado. La superación del escándalo solo es posible dentro de una perspectiva amplia de la historia, cuando se inserta el propio destino dentro del plan de Dios. Es la respuesta que Jeremías, después de aprender la lección, da a su secretario Baruc en nombre de Dios (Jr 45).

Si Jeremías y Baruc sufren el escándalo a partir de su propia situación, Habacuc la experimenta a través de la situación internacional, al ver que Dios «contempla en silencio a los bandidos, mientras el malvado devora al inocente» (Hab 1,13). De nuevo nos encontramos con la política permisiva de Dios, que provoca el escándalo y la discusión del profeta. El tema queda expuesto con más destalle en el capítulo sobre el imperialismo.

Si este escándalo llega a afectar a los profetas, no tiene nada de extraño que se dé con mayor fuerza entre sus oyentes. Escandaliza que Dios quiera salvar a su pueblo con una acción suave, poco aparente, como la del «agua de Siloé, que corre mansa» (Is 8,6). O que el Señor se convierta en «piedra de tropiezo y roca de precipicio para las dos casas de Israel, en lazo y trampa para los habitantes de Judá» (Is 8,14). O que exija la rendición a los caldeos como única forma de salvar la vida (Jr 32,8). Entonces, el pueblo, sobre todo sus dirigentes, rechaza el mensaje de los profetas y esta forma de concebir la acción de Dios en la historia: «¿A quién viene a adoctrinar, a quiénes viene a enseñar la lección? ¿A recién destetados, a niños apartados del pecho?» (Is 28,9). La propia sabiduría se busca sus caminos, acusando a los profetas de necios y embusteros. Pero estos caminos más cómodos y comprensibles no son los de Dios.

[12] En este sentido parece que debemos entender Is 45,9-13 y 46,8-13 según Westermann, *Das Buch Jesaja. Kap. 40–66*.

Cuando se conoce a fondo la época de los profetas, tenemos la impresión de que la historia es el gran obstáculo para creer en Dios, el escándalo que hace tropezar en el camino hacia él. Por eso resulta aún más sorprendente que sea la misma historia la que robustezca esa fe de los profetas en Dios. Ella, con sus vicisitudes, su lentitud agobiante en ciertos momentos, sus cambios repentinos en otros, aparece a los ojos de estos hombres como el lugar de la acción de Dios. Nada escapa a sus manos y de su dominio.

3. La palabra que interpela en la historia

La palabra de Dios no se limita a crear historia o interpretarla. También interpela, exige una decisión. Naturalmente, la decisión concreta depende de las circunstancias históricas. Unas veces consistirá en mantenerse tranquilos ante el peligro inminente; otras, en no pedir auxilio a Egipto o en no aliarse con otros pueblos; otras, en rendirse al enemigo. Pero en todas estas decisiones hay un sustrato común, que revela la auténtica exigencia de Dios. Dos palabras bastan para describirlo: fe y conversión.

El pasado se interpreta como una llamada continua a conseguir la conversión del pueblo. Ya lo vimos en los resúmenes históricos de Am 4,6-11 e Is 9,6-20. Otro texto de Isaías insiste en la misma idea. Se trata del c. 22, «uno de los pocos sitios en que aparece, en medio de la severa atmósfera de sus mensajes proféticos, un sentimiento vivo y profundamente humano de Isaías»[13]. El profeta esperaba que los tristes acontecimientos que acompañaron a la invasión de Senaquerib en el año 701 sirviesen para provocar la conversión del pueblo: «El Señor de los ejércitos os invitaba aquel día a llanto y luto, a raparos y ceñir saco» (Is 22,12). La actitud contraria del pueblo («fiesta y alegría, a matar vacas, a degollar corderos, a comer carne, a beber vino»: Is 22,13) demuestra la incapacidad de adecuarse a la seriedad del momento histórico, pero no anula esa exigencia de Dios.

La mejor introducción para comprender este capítulo de Isaías sería proyectar los documentales filmados con motivo de la entrada de los aliados en París, casi a fines de la Segunda Guerra Mundial. La semejanza de la situación es impresionante; las reacciones de la población (jerosolimitanos y parisinos) idénticas. Si Francia hubiese tenido entonces un profeta como Isaías también habría quedado solo, exhortando a una conversión a la que el pueblo no estaba dispuesto. Hago esta transposición histórica para dejar claro que, en la mentalidad de los profetas, todos los acontecimientos que vivimos (hambre de los países pobres, diferencias económicas, guerras civi-

[13] Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, II, p. 208.

les o internacionales, difusión de la violencia) son una llamada a la conversión. La palabra de Dios nos interpela a través de la historia, obligándonos a recordar nuestro pecado y a cambiar la situación.

En segundo lugar, la palabra de Dios exige adoptar ante la historia una postura de fe. El episodio del encuentro de Isaías con Acaz es programático en este sentido (Is 7,1-17). Ante el peligro que amenaza a Judá a causa del ataque siro-efraimita, la única salvación radica en la fe: «Si no creéis, no subsistiréis» (7,9). Conviene recordar que, en este contexto, *creer* no significa «admitir o confesar una serie de verdades», ni siquiera «creer en Dios». El sentido auténtico es el indicado por von Rad: «Isaías llama fe a dejar sitio a la actuación de Dios y renunciar a salvarse a sí mismo»[14]. Creer significa adoptar una actitud interna y externa equivalente a mantenerse firme, confiar, superar el desánimo, como demuestra el paralelismo con el v. 4: «Vigilancia y calma. No temas, no te acobardes».

Isaías repitió este mensaje años más tarde, con motivo de la alianza con Egipto. De nuevo intentó el pueblo salvarse por los caminos que consideraba más adecuados, sin dejar sitio a Dios. Y el profeta insiste: «Vuestra salvación está en convertiros y en tener calma; vuestra fuerza está en confiar y permanecer tranquilos» (Is 30,15).

Por último, debemos preguntarnos si la palabra de Dios, dentro de la mentalidad profética, interpela al hombre para que cree la historia. Si se trata de crear historia de acuerdo con los planes de Dios, como colaboradores suyos, la respuesta es, sin duda, afirmativa. De hecho, sus exhortaciones son una llamada a orientar los acontecimientos en la línea que Dios quiere. Sin embargo, hemos de reconocer que los profetas no tratan el aspecto positivo, tan frecuente en nuestros días, de la construcción del futuro, o del reino de Dios. Más bien se enfrentan al problema de que sus contemporáneos destruyen la historia, encauzándola por caminos opuestos a los del Señor. Ya hemos indicado que los profetas ven el futuro, sobre todo el definitivo, como obra casi exclusiva de Dios, en la que el hombre se limita a colaborar.

4. La visión profética y la del Nuevo Testamento

La visión profética de la historia plantea problemas tan graves para un cristiano que debemos confrontarla con la del Nuevo Testamento. Las reflexiones que siguen no constituyen un estudio detenido del tema, sino una simple comparación entre las principales diferencias que se advierten entre ambas concepciones.

[14] VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, II, p. 202.

a) Lo que en el Antiguo Testamento es un enfoque teocéntrico, en el Nuevo se vuelve cristocéntrico. La historia está relacionada con Cristo desde el primer instante ya que «por su medio se creó el universo celeste y terrestre, lo visible y lo invisible... Él es modelo y fin del universo creado; Él es antes que todo y el universo tiene en Él su consistencia» (Col 1,16-17). Y la historia tiende hacia Cristo, hacia ese momento en que todo quedará sometido bajo sus pies.

b) La segunda gran diferencia radica en que el futuro se ha hecho presente en Cristo. Su palabra, su persona y su obra nos han hecho entrever y anticipado algo de lo que será ese futuro maravilloso anunciado por los profetas. La reconciliación operada por Cristo entre judíos y gentiles es imagen de la reconciliación universal a todos los niveles, de esa paz y buen entendimiento profetizados por Is 2,1-4. Los signos realizados por Jesús, sus curaciones, preludian ese mundo nuevo en el que «no habrá ya muerte, ni llanto, ni lágrimas, ni fatigas» (Ap 21,4). En Cristo se ha hecho presente la victoria definitiva de Dios sobre las fuerzas del mal, personificadas por Satanás. Pocos textos dejan entrever esto tan claramente como las palabras de los endemoniados gadarenos a Jesús: «¿Has venido a atormentarnos *"antes de tiempo?"*» (Mt 8,29). Este «antes de tiempo» *(pro kairoû)* indica que la victoria escatológica de Dios ha comenzado ya en la persona y la obra de Jesús.

c) En tercer lugar, el Nuevo Testamento concentra la acción de Dios en la persona de Cristo. Antes veíamos a Dios dirigiendo los acontecimientos de la historia de Israel o de la historia universal. Era él quien enviaba a los reyes asirios o babilonios contra su pueblo, quien guiaba las migraciones de israelitas, filisteos y arameos (Am 9,7); quien hacía sucederse los imperios. El Nuevo Testamento no se preocupa de esta acción de Dios en la historia universal. Mejor dicho, esta acción de Dios se concentra de forma especialísima en Cristo.

Esto tiene una consecuencia muy importante. Dentro del mensaje del Nuevo Testamento, queda mucho más claro que en el Antiguo la autonomía de la historia. Podríamos decir que se aplica ahora a ella un principio idéntico al de Gn 1,28 a propósito de la cultura y del progreso. En el relato del Génesis, Dios encarga al hombre dominar la tierra, desvelando sus secretos y mejorándola. Pero él no interviene en esta lucha por el progreso. El dios bíblico no se asemeja a los de otras religiones, que bajan del cielo para enseñar a los hombres la agricultura, la ganadería o las artes. En Gn 4,19-22, donde se habla de los orígenes de los pastores nómadas, los músicos y los forjadores, Yahvé no aparece mencionado en ningún momento. El progreso está en manos del hombre; no es fruto de una revelación divina, sino del esfuerzo humano; un pan ganado con el sudor de la frente. Lo mismo ocurre ahora con la historia. No avanza por acciones concretas de Dios; se encuentra en manos del hombre, y este la va haciendo día tras día.

Esta interpretación puede parecer peligrosa, como si eliminase a Dios de un plumazo y cayésemos en una visión atea de la historia. Por eso repito que creer en Cristo significa creer que Dios ha intervenido de forma decisiva en la historia, que el futuro se ha hecho presente en él, que todo lo que existe está relacionado con él, que todos caminamos hacia él. Lo único que no admitimos es que Dios intervenga en la historia de forma distinta, destruyendo una autonomía que él mismo le ha concedido. Y no lo hacemos por capricho, sino porque creemos que en esta línea nos orienta su revelación.

Resulta fácil advertir en esto una gran diferencia con los profetas. Para ellos, la palabra de Dios cumplía tres funciones: crear historia, interpretarla e interpelar a través de ella.

Lo primero resulta inadmisible en la concepción cristiana, si concebimos «crear historia» como el que Dios envíe una sequía o una epidemia, desencadene un terremoto, nombre o deponga reyes y presidentes de gobierno, decida invasiones extranjeras. Un cristiano no puede pensar que Dios decidió la invasión de Polonia por Hitler, la destrucción de las Torres Gemelas o el tsunami de Japón. Nada en la historia, a excepción del gran acontecimiento de Cristo, se produce «por la gracia de Dios».

Quien defendiese lo contrario tendría que responder en serio a esa frase humorística: «Dios está con los buenos si son mayoría» (si están bien armados y cuentan con el apoyo de las grandes potencias, habría que decir). Y tendría que resolver muchas contradicciones. Como indicaba Guardini, si la batalla de Waterloo significa que Dios castiga a Napoleón, deberíamos aceptar que los años de victoria fueron una bendición de Dios. Por consiguiente, a diferencia de lo que afirman los profetas, la palabra de Dios no crea la historia; se ha hecho carne en ella, se ha hecho historia, pero respetando al máximo sus leyes.

Sin embargo, el mensaje profético tiene otros aspectos de plena validez para nuestra época. La palabra de Dios sigue interpretando la historia, y el cristiano está obligado a enjuiciarla a través de esa palabra, que es Cristo, con la mirada puesta en el futuro que se ha hecho presente en él. Esa palabra le hace valorar como algo positivo la desaparición de la esclavitud o las conquistas sociales de cualquier época; le hace ver como inadmisibles las terribles diferencias entre países ricos y pobres; le impulsa a rechazar el abuso del poder y de la fuerza armada; le hace condenar un fenómeno político-religioso como el de la Inquisición, tan contrario a la actitud de Jesús en Lc 9,51-56. Esa palabra le dice que la historia camina hacia un futuro nuevo, el de Cristo. Que no es absurda ni se cierra en círculos continuos, sin progresar. Es una palabra que da sentido y optimismo en medio de las continuas dificultades por las que atraviesa nuestro mundo.

Al mismo tiempo, es una palabra que interpela. El cristiano no puede limitarse a enjuiciar la historia. Está obligado a orientarla, a conducirla hacia la meta que Dios le ha impuesto. En esto podríamos ver la prolongación de la actividad de Dios, llevando adelante en su nombre esa historia que él puso en marcha. En este sentido sí podemos decir que Dios sigue creando la historia con su palabra, no de forma directa, sino interpelándonos para que nosotros la creemos diariamente.

29

El mesianismo [1]

Aunque pueda resultar desconcertante a muchos lectores, el tema del mesianismo es marginal y casi inexistente en la mayor parte de los libros proféticos. Sin embargo, algunos textos que originariamente no hablaban del Mesías (entendiendo por tal un salvador definitivo) sino del rey o de la dinastía davídica, terminaron teniendo gran importancia en la reflexión mesiánica. El tema lo he desarrollado ampliamente en *De David al Mesías*. Aquí me limito a recoger el comentario a algunos de esos textos más famosos.

1. Punto de partida

El origen remoto de la idea mesiánica debemos buscarlo en los comienzos de la monarquía dentro de Israel, concretamente en el reinado de David. El texto más importante, sin el cual resulta imposible comprender muchas de las afirmaciones proféticas, es 2 Sm 7 [2]. Estos oráculos de Natán a David tuvieron gran repercusión en la historia política y religiosa del pueblo de Dios. Políticamente, aseguraron la continuidad de la dinastía davíd-

[1] En castellano: Cazelles, *El Mesías de la Biblia* (1981); Mowinckel, *El que ha de venir* (1975); Sicre, *De David al Mesías* (1995). Obras de conjunto posteriores: Laato, *A Star Is Rising* (1997); J. Day (ed.), *King and Messiah* (1998); Fitzmyer, *The One Who is to Come* (2007); Collins-Collins, *King and Messiah* (2008).

[2] La investigación sobre el oráculo de Natán la expone detenidamente J. Van Seters, *The Biblical Saga of King David*, Eisenbrauns, Winona Lake 2009, pp. 241-256. Añádase O. Sergi, «The Composition of the Nathan's Oracle to David (2 Samuel 7:1-17) as a Reflection of Royal Judahite Ideology», *JBL* 129 (2010) 261-279.

dica en Judá; mientras el Reino Norte, Israel, era víctima de continuas conspiraciones y asesinatos para instaurar nuevas dinastías, la del sur se mantuvo siempre firme. Desde el punto de vista religioso, la trascendencia del capítulo fue aún mayor. Cuando desapareció la monarquía judía, el año 586 a.C., ciertos grupos mantuvieron la firme esperanza de que la promesa de Dios era eterna. Podían estar sin rey. Pero, algún día, surgiría un descendiente de David para recoger su herencia y salvar al pueblo.

Adviértanse, no obstante, dos detalles del oráculo que se prestarán a discusión en tiempos posteriores: a) se trata de una promesa incondicional; incluso en el supuesto de que los monarcas davidas fallen en el cumplimiento de su misión, Dios no les retirará su favor. Este aspecto será criticado por Isaías y Jeremías. b) La promesa se centra en David, no en el pueblo; este queda en función de la monarquía, aunque se beneficie de la institución; también este aspecto se presta a ser criticado o matizado; hay textos en los que la promesa fundamental se dirige al pueblo, y el futuro descendiente de David está en función de sus súbditos.

2. Textos de la época monárquica

La ausencia de oráculos mesiánicos durante la época monárquica no debe extrañarnos. En esos siglos existía la monarquía, había reyes. Carecía de sentido anunciar el nacimiento de un sucesor de David que continuase la promesa de Natán. Sí era lógico pedir y prometer un rey que cumpliese el ideal de justicia y trajese la prosperidad al pueblo, como hace el Sal 72. Pero la idea de un salvador definitivo ni siquiera se planteaba.

2.1. El oráculo de Emanuel (Is 7,1-14)

En el contexto del encuentro con Acaz pronuncia Isaías el famoso oráculo de Emanuel: «La muchacha está embarazada y dará a luz un hijo y le pondrás por nombre Emmanuel. Porque antes que el niño aprenda a rechazar el mal y escoger el bien, quedará abandona la tierra de los dos reyes que te hacen temer». Como es sabido, el texto se cita el comienzo del evangelio de Mateo, lo que ha favorecido su interpretación mesiánica. Sin embargo, este sentido no es evidente en el original.

a) Ante todo, Isaías no piensa en la salvación para un futuro lejano sino para un contexto histórico muy cercano y concreto, el de la guerra siro-efraimita (año 734). Es la salvación de la amenaza de dos reyes enemigos (Resín de Damasco y Pécaj de Samaria) lo que interesa al profeta y al rey. Incluso podemos decir que, dada la negativa de Acaz a pedir un signo, estas palabras del profeta tienen un claro tono amenazador para él.

b) Por otra parte, la figura de la madre, que adquiere tanta importancia en la exégesis posterior, no tiene especial relieve en Isaías, que no habla de una «virgen», sino de una «muchacha»; lo más probable es que se refiera a la esposa del profeta[3] o a la del rey[4], aunque existen otras interpretaciones.

> Indico algunas: 1) La *mesiánica* estricta la aplica a María y Jesús. 2) La *comunitaria*: la muchacha es Sión, y Emanuel representa a Isaías y sus partidarios; es una teoría muy antigua (como lo demuestra el hecho de que en 7,21-22 se aplique la dieta de Emanuel a todos los que queden en el país, es decir, al resto) y ha sido defendida por otros autores. 3) La *mitológica*: la muchacha es una figura mitológica, virgen en sentido estricto, y en ello radica la fuerza del signo. Mowinckel, el gran defensor de esta teoría, se basa en la difusión de una serie de mitos ugaríticos «referentes al alumbramiento y crianza portentosa de un nuevo dios». Conocidos en Israel, se convirtieron en «una creencia popular de la época», en la que se basaría Isaías. Pero el mismo Mowinckel, advirtiendo las dificultades de su opinión, acepta que el profeta se refiera a la reina y al hijo de Acaz. 4) La *colectiva*: la muchacha se refiere a todas las mujeres judías encintas en ese momento. 5) La muchacha es una mujer que se hallaba presente durante el coloquio de Isaías con el rey. 6) Se trata de una prostituta sagrada, estéril hasta ese momento[5].

c) El niño que nacerá de ella no es un ser sobrehumano, simplemente simboliza con su nombre la salvación de Dios; como hemos dicho, lo más probable es que se trate de un hijo de Isaías o del futuro rey Ezequías.

De todas formas, el texto fue releído posteriormente en clave mesiánica, incluso antes del evangelio de Mateo, y volveremos más adelante sobre esta nueva interpretación.

2.2. «Un niño nos ha nacido»[6]

Durante el reinado de Josías (640-609), quizá como texto compuesto para su entronización, podemos datar el importante oráculo contenido

[3] El mayor argumento en favor de esta opinión se encuentra en 8,18: Isaías y sus hijos son signos, igual que Emanuel es signo. En contra se aduce que la esposa del profeta concibe otro hijo en 8,1-4 y es imposible conciliar dos concepciones y nacimientos con el breve espacio de tiempo que dura la guerra (734-733). Pero no habría dificultad en admitir que Emanuel y Maher Salal Haz Baz son el mismo niño (téngase en cuenta que 7,10-17 se dirige al rey y 8,1-4 se orienta al pueblo).

[4] En este caso, el niño sería el futuro rey Ezequías. En favor de esta opinión se aduce que el oráculo está dirigido a Acaz y será él quien ponga nombre al niño. En contra piensan algunos que Ezequías ya había nacido por entonces. Pero los problemas cronológicos de esta época son tan complejos que carecen de fuerza para refutar una teoría.

[5] Gran parte de los datos anteriores pueden completarse en el artículo de OLMO LETE, «La profecía del Emanuel»; COUTURIER, «Esaïe 7,14»; RADEMAKERS, «La mère de l'Emanuel».

[6] ALONSO SCHÖKEL, «Dos poemas a la paz»; ALT, «Befreiungsnacht»; LEPORE, *Dal re Giosia al Messia*; TESTA, «Intronizzazione»; WEGNER, «A Re-Examination».

ahora en Is 8,23–9,6. Entre los numerosos problemas que plantea, uno de los más importantes es saber si se refiere a algo pasado o futuro. Es decir, si habla de un rey contemporáneo al autor o de un salvador futuro, el Mesías. Comencemos por recordar el texto.

> En otro tiempo humilló el país de Zabulón y el país de Neftalí; ahora ensalzará el camino del mar, al otro lado del Jordán, la Galilea de los gentiles.
>
> El pueblo que caminaba en tinieblas vio una luz intensa;
> habitaban tierra de sombras, y una luz les brilló.
> Acreciste la alegría, aumentaste el gozo:
> se gozan en tu presencia como gozan al segar,
> como se alegran al repartirse el botín.
> Porque la vara del opresor, el yugo de su carga,
> el bastón de su hombro,
> los quebrantaste como el día de Madián.
> Porque la bota que pisa con estrépito
> y la capa empapada en sangre
> serán combustible, pasto del fuego.
> Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado:
> lleva al hombro el principado, y es su nombre:
> Maravilla de consejero, Dios guerrero,
> Padre perpetuo, Príncipe de la paz.
> Para dilatar el principado, con una paz sin límites,
> sobre el trono de David y sobre su reino.
> Para sostenerlo y consolidarlo con la justicia y el derecho,
> desde ahora y por siempre.
> El celo del Señor lo realizará (8,23b–9,6).

Si tenemos en cuenta el género literario, advertimos que no se trata del anuncio de algo futuro, sino de un canto de acción de gracias por algo ya ocurrido. Otros prefieren subrayar los rasgos hímnicos del poema. En ambos casos se agradece o alaba a Dios por algo ya pasado. A esto se opone la interpretación cristiana tradicional, que considera este texto un anuncio del nacimiento de Jesús. Pero no debemos dejarnos arrastrar por prejuicios. Como indica Mowinckel: «Si leemos el texto de Is 9,1-6 tal cual ha llegado hasta nosotros, sin pensar en la interpretación cristiana tradicional, tenemos la impresión inmediata de que expone algo ya sucedido. Es el nacimiento de un príncipe en Jerusalén lo que ha ocasionado esta promesa»[7].

Con este presupuesto, la liberación del yugo asirio, el fin de la guerra, la estabilidad de la dinastía davídica —con pretensiones incluso a los territorios del norte— nos proyectan inevitablemente a la época de Josías (640-609), un siglo después de Isaías. Pienso que llevan razón quienes consideran este poema un canto de acción de gracias pronunciado con motivo de

[7] Mowinckel, *El que ha de venir...*, p. 120.

la entronización de este rey, en el que depositaron los judíos, y con razón, tantas esperanzas [8]. Sin entrar en un análisis detenido de este excelente poema, indiquemos algunos detalles.

El oráculo comienza en prosa (8,23b), hablando de los territorios asolados por Tiglatpileser III durante su campaña del año 733, cuando «el rey de Asiria se apoderó de Iyón, Prado de Casa Maacá, Yanoj, Cades, Jasor, Galilea y toda la región de Neftalí» (2 Re 15,29). Con un atlas delante se advierte el avance incontenible de los asirios en dirección norte-sur. Es el primer paso en un proceso de derrota y humillación nacional para Israel.

Y así vivieron durante muchos años, caminando en tinieblas y habitando tierra de sombras. Es como la vuelta al caos primitivo, indica Procksch. O como el descenso al Sheol, al lugar de las sombras. Vida inerme, oscuridad sin esperanza. De repente, se produce el cambio prodigioso e inesperado: brilla una luz que lo inunda todo de alegría, semejante a la que se experimenta cuando llega la siega o se reparte el botín. A continuación se explican las causas de este gozo. Son tres, introducidas siempre por «porque» *(kî)*: el fin de la opresión (v. 3), el fin de la guerra (v. 4) y el nacimiento/entronización del príncipe (vv. 5-6).

Quienes estamos acostumbrados a centrar desde el comienzo nuestra atención en el niño debemos volver la vista atrás para captar un detalle importante. El gran protagonista de toda la historia, del castigo y la alegría, de la sombra y la luz, es Dios. Fue él quien «humilló» en tiempos pasados (8,23), es él quien «ensalza» en el presente, quien aumenta el gozo y quebranta al opresor como el día de la batalla contra Madián. Hay que recordar el relato de Jue 7 para captar a fondo esta alusión: la estrategia nocturna, el deslumbrar repentino de las antorchas, el sonar de las trompetas y del grito de guerra. A esto se limita la actividad humana. El auténtico salvador es el Señor. Es él quien infunde un pánico sagrado en los enemigos y hace que se aniquilen entre sí. Igual ocurrirá ahora. Como en un nuevo prodigio, Dios libera a su pueblo de un adversario mucho más peligroso y cruel, que ha hecho pesar sobre el pueblo su vara, su yugo y su bastón. Tres sustantivos que desvelan la humillación y la angustia del pasado. Y un verbo, *quebrantaste*, que reduce a astillas todos los símbolos de la opresión. Una pira gigante consumirá incluso los últimos vestigios —botas y mantos— de los invasores.

Pero toda esta alegría sería transitoria si no hubiese un tercer motivo, el más importante de todos: «Un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado». Estas palabras recuerdan espontáneamente el nacimiento físico del príncipe.

[8] Muchos de los que defienden la autenticidad isaiana del texto piensan en el rey Ezequías.

Pero no olvidemos que, en el momento de la entronización, Dios dice al rey: «Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7). Por consiguiente, es muy probable que el profeta no piense en el nacimiento, sino en la entronización. Si nuestra aplicación a Josías es válida, se comprende perfectamente todo esto. Comenzó a reinar cuando solo tenía ocho años (2 Re 22,1), y durante su minoría de edad se puso en marcha un proceso de independencia político-religiosa con respecto a Asiria. No sería extraño que su entronización oficial, al llegar la mayoría de edad, se celebrase con especial entusiasmo.

De acuerdo con el ceremonial, el rito de la coronación implicaba diversos actos: imposición de las insignias, unción, aclamación, entronización, homenaje; en ciertos casos se daba un cambio de nombre o, de acuerdo con el ceremonial egipcio, la imposición de ciertos nombres que reflejaban las esperanzas depositadas en el nuevo rey[9]. El autor de nuestro texto no ha querido detenerse en todos ellos. Tras mencionar la imposición de las insignias («lleva el hombro el principado», que unos interpretan como el cetro y otros refieren al manto regio), centra toda su atención en los nombres del príncipe. Mucho se ha debatido sobre ellos, desde el número[10] hasta el significado, para terminar con el gran problema de si convienen a un rey humano o hablan inequívocamente de un ser divino.

Unas palabras de Alonso Schökel nos ayudarán a no perdernos en la maraña de las interpretaciones: «Los nombres tienen una amplitud y una trascendencia excepcionales: son cuatro oficios, "consejero, guerrero, padre, príncipe", cada uno con una nota adjetival más o menos divina "milagro, Dios, eterno, pacífico". No basta para entender el nombre analizar uno a uno sus componentes, porque el sentido es cumulativo y no se reduce a mera suma; es una densa y comprensiva unidad que se va desdoblando en facetas y que debemos esforzarnos por abarcar en unidad, en resonancia de acorde perfecto, algo así como "consejero y guerrero, príncipe y padre; una paz sempiterna, milagro divino". Notemos que el ritmo unifica la serie de nombres (...), notemos que la sintaxis crea una unidad cerrada de quiasmo (adj-nom; adj-nom; nom-adj; nom-adj), que el paralelismo no antitético tiende a fundir más que a definir contornos (...), finalmente notemos que

[9] Véase sobre todo esto Vaux, *Instituciones*, pp. 152-161; Rad, «El ritual real judío». Generalmente se acepta un influjo egipcio en la imposición de los nombres, aunque sean cuatro en vez de cinco. Sin embargo, para Carlson, «The Anti-Assyrian», los cuatro nombres reflejan los títulos usados por los reyes asirios, porque el número simbólico se corresponde con el título tradicional del rey asirio: «rey de los cuatro cuartos» *(šar kibrat(im) arba'i(m) erbetti(m)*. Roberts, «Whose child is this?» se opone decididamente a Carlson y mantiene el influjo egipcio.

[10] Lo normal es que los autores acepten cuatro nombres. Otros, sin embargo, con un pequeño cambio en el texto hebreo, descubren cinco, lo cual coincidiría con la práctica egipcia. La Vulgata traduce de forma que parece presuponer seis nombres. Cf. Kooij, «Wie heisst der Messias?».

es un niño quien sustenta y unifica esa serie, no como cuatro nombres, sino como un nombre cuádruple»[11].

¿Se refieren estos nombres a un rey humano o a un salvador divino futuro? Aunque parezca extraño, nos inclinamos por la primera postura. Ya hemos indicado que todo el poema da por supuesto el nacimiento y entronización del príncipe, la liberación de los asirios, la irrupción de la luz y la alegría. No es un anuncio de la venida de Jesús, sino una acción de gracias por Josías. El que se le atribuyan títulos tan excelsos no tiene nada de extraño. Forma parte de la ideología sacral monárquica y del lenguaje cortesano. Por eso no deben llamarnos la atención estos cuatro nombres, aunque las cualidades que expresan alcancen un grado portentoso y sobrehumano. Es lo que Israel, y todos los pueblos orientales, esperaban de su gobernante ideal, expresando sus ilusiones con un lenguaje y unas metáforas de origen mítico. En un rey humano deposita el profeta su esperanza de que gobierne al pueblo de modo admirable[12], lo acoja con afecto de padre[13], lo defienda valientemente[14], instaure una época de paz y bienestar.

Con estas cualidades portentosas, se explica que dilate su principado, restaurando las antiguas fronteras del imperio davídico; pero no a base de guerras y contiendas, sino «con una paz sin límites». Consolidando y sosteniendo su reino con la justicia y el derecho. David y Salomón parecen reencarnarse en este nuevo rey. La fuerza y la inteligencia, la capacidad de iniciativa y el amor a la paz. Y, por si alguno duda de esta esperanza tan utópica, la frase final termina ofreciendo la garantía definitiva: «El celo del Señor lo realizará». De nuevo Dios se convierte en el gran protagonista de la historia, que conduce a buen puerto las ilusiones depositadas en el nuevo y joven rey.

2.3. La dieta de Emmanuel

En esta época del reinado de Josías sitúa Vermeylen el añadido de la dieta del niño en el oráculo sobre el Emanuel: «comerá requesón con miel para que aprenda a rechazar el mal y escoger el bien» (Is 7,15). No existe unanimidad en la interpretación de estos alimentos. Unos los consideran símbolo de pobreza e indigencia, de una época austera y dura en la que crecerá el niño has-

[11] Alonso Schökel, «Dos poemas a la paz», p. 157.

[12] «Maravilla de consejero» (NBE, BJ) parece que debemos referirlo a las cualidades de gobierno del monarca. Así piensan Mowinckel y Pedersen.

[13] El segundo título, «padre perpetuo», resulta extraño aplicado a un rey, ya que el padre es Dios y el rey es considerado como hijo suyo (cf. 2 Sm 7,14). Sin embargo, el rey puede ser llamado «padre» en relación con el pueblo, igual que otros altos funcionarios, como el mayordomo de palacio (cf. Is 22,21).

[14] El tercer título, que NBE traduce «Dios guerrero» y BJ «Dios fuerte», quizá sea preferible entenderlo como «héroe divino» (Mowinckel) o «guerrero victorioso». Véase Olmo Lete, «Los títulos mesiánicos de Is 9,5».

ta que Dios traiga la derrota de los adversarios. Otros afirman que el requesón y la miel son alimentos paradisíacos[15]. En conjunto, son más fuertes los argumentos en favor de la segunda postura. Con ello quiere indicarnos el autor del v. 15 que se trata de un niño excepcional y vivirá en época de prosperidad.

En esta relectura de los oráculos de Isaías sobre la guerra siro-efraimita es posible que se añadiesen los versos 8,8b y 8,9-10, donde también aparece mencionado Emmanuel, garantizando con su presencia la protección divina y la derrota de los adversarios. La identificación de Emmanuel con el rey Josías no impedirá que siglos más tarde los oráculos sean interpretados con un sentido nuevo, estrictamente mesiánico, como veremos.

3. La época del exilio

Con el exilio, la situación cambia radicalmente. La dinastía davídica ha desaparecido en Babilonia. Aunque Jeconías fuese liberado en el año 571, no volvió a Judá. El pueblo estaba «como ovejas sin pastor». En este momento tiene pleno sentido recordar la antigua promesa y anunciar su cumplimiento. Lo que anuncian estos profetas anónimos del destierro no un salvador definitivo, un Mesías con mayúsculas, sino un descendiente de David, sin duda adornado de excelentes cualidades. Como es lógico, esta esperanza, que ha dejado múltiples huellas en diversos libros, se formula de manera muy variada. Con la incertidumbre inevitable situaría en la época del exilio los siguientes textos.

3.1. El vástago de Jesé (Is 11,1-9)[16]

El poema se divide fácilmente en dos partes (1-5 y 6-9), que es frecuente atribuir a distintos autores; pero forman un hermoso díptico y sería injusto desmembrarlo.

[15] Gressmann, uno de los mayores defensores de esta teoría, aduce los siguientes argumentos: a) en numerosos textos bíblicos la leche y la miel son símbolos de bendición divina. Palestina es «el país que mana leche y miel» (Ex 3,8.17; 13,15; 33,3 etc.); la miel es considerada como un alimento exquisito (Ex 16,13.19; Sal 19,11). La leche será uno de los alimentos principales en los últimos tiempos (Jl 4,18). b) La mitología griega confirma esta idea: Zeus niño es alimentado en Creta con leche y miel; cuando Hermes lleva al pequeño Dionisio junto a Macris, esta le humedece los resecos labios con miel; y Queirón alimenta al joven Aquiles con leche, tuétano y miel. c) Incluso hoy, las madres árabes animan a sus niños prometiéndoles alimentarlos «con leche y miel» (cf. GRESSMANN, *Der Messias*, pp. 156-158). A estos datos añade Wildberger otros de interés: a) El frecuente uso de la miel y la leche en el culto babilonio. b) Un himno de Lipitistar de Isin, en el que este rey se gloría, entre otras cosas, «de aumentar en los apriscos el requesón y la leche». c) En los misterios de Mitra, el comer miel hace semejante a los dioses (cf. WILDBERGER, *Jesaja 1–12*, I, 296).

[16] ALONSO SCHÖKEL, «Dos poemas a la paz». Últimos estudios: BEUKEN, «The emergence»; MAZOR, «Myth»; SWEENEY, «Jesse's New Shoot»; ZENGER, «Die Verheissung Jesaja 11,1-10».

Saldrá un renuevo del tocón de Jesé,
y de su raíz brotará un vástago.
Sobre él se posará el espíritu del Señor:
espíritu de prudencia y sabiduría,
espíritu de consejo y valentía,
espíritu de conocimiento y respeto del Señor.
No juzgará por apariencias ni sentenciará solo de oídas;
juzgará a los pobres con justicia,
con rectitud a los desamparados.
Ejecutará al violento con la vara de su boca,
y al malvado con el aliento de sus labios.
La justicia será cinturón de sus lomos
y la lealtad cinturón de sus caderas.
Habitará el lobo con el cordero,
la pantera se tumbará con el cabrito,
el novillo y el león pacerán juntos:
un muchacho pequeño los pastorea.
La vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas;
el león comerá paja con el buey.
El niño jugará en la hura del áspid,
la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente.
No harán daño ni estrago por todo mi Monte Santo:
porque está lleno el país del conocimiento del Señor,
como las aguas colman el mar.

El poema arranca hablando de un renuevo que brota del tocón de Jesé. Esta imagen solo podemos captarla en todo su contenido si recordamos los versos anteriores (10,33-34). Dios se ha situado frente al bosque de Judá, ha desgajado el ramaje, derribó los troncos corpulentos, cortó con el hacha la espesura. Los árboles cayeron uno a uno, sin vida, como imagen potente de la destrucción de Judá y de sus instituciones. Pero en esta naturaleza muerta reverdece la vida. Del tocón de Jesé, sepultado ya hace siglos, brotará un vástago. Todas estas imágenes vegetales aluden aparentemente a la semilla santa de 6,13. Pero lo importante no es el simple renacer de la vida, sino el que esa vida está impregnada por el Espíritu de Dios. En tres binas se describen las cualidades del jefe futuro: prudencia y sabiduría, consejo y valentía, conocimiento y respeto del Señor. Las dos primeras presentan, con palabras casi idénticas, las mismas cualidades indicadas por los nombres de 9,5. La última bina parece situarnos en un ámbito distinto, más íntimo, de relación personal entre el rey y Dios: «espíritu de conocimiento y respeto del Señor». Sin embargo, más que caer en una interpretación intimista, debemos relacionar esta afirmación con lo que sigue. En numerosos textos bíblicos, el conocimiento de Dios se manifiesta expresamente en la práctica de la justicia en favor de los más débiles. Y eso es lo que dicen los vv. 3-5. Aquí, el problema no es internacional; el enemigo no es una potencia invasora. Lo que disturba al pueblo de Dios es la presencia de malvados y violentos, opreso-

res de los pobres y desamparados. El rey, cumpliendo el ideal propuesto por el Sal 72, dedicará todo su esfuerzo a la superación de estas injusticias.

Y se da por supuesto que tendrá éxito, consiguiendo reimplantar en la tierra una situación paradisíaca. Es lo que afirma la segunda parte (vv. 6-9), utilizando imágenes del mundo animal. Estos versos van creando heterogéneas parejas de animales fuertes y débiles (lobo-cordero, pantera-cabrito, novillo-león) en los que desaparece toda agresividad. Porque nos encontramos en el paraíso, y todos los animales aceptan una modesta dieta vegetariana («el león comerá paja con el buey»), como proponía el ideal de Gn 1,30. Y como ejemplo admirable de la unión y concordia entre todos, aparece ese pastor infantil de lobos, panteras y leones, además de ese niño que introduce la mano en el escondite de la serpiente. El miedo, la violencia, desaparecen de la tierra. Es lo que quiere decir el poeta con estas imágenes mitológicas. Y todo ello gracias a que «está lleno el país del conocimiento del Señor». Es un don nuevo, inimaginable, en enérgico contraste con el de un pueblo que no entiende ni conoce (6,9-10). Y es incluso una superación del paraíso. Porque ahora no habrá que anhelar comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. Hay una ciencia más profunda, el conocimiento de Dios, y esa no queda recluida dentro de unos límites prohibidos, sino que inunda la tierra como las aguas inundan el mar.

Este poema (11,1-9) difiere en puntos importantes del anterior (9,1-6). Ante todo, porque la monarquía parece no existir ya. Se da por supuesto que la dinastía davídica ha sido talada, aunque se prometa su continuidad en un futuro. Esto nos sitúa en la época posterior al año 586. Quizá la esperanza de restauración fuese formulada durante el exilio o en los años finales del siglo VI, durante el gobierno de Zorobabel. Por otra parte, este poema no se centra tanto en la obra portentosa de Dios cuanto en la aportación del soberano a un mundo más justo. Y su obra se limita exclusivamente a la administración de la justicia. Leyendo este poema en el trasfondo de los capítulo 6–12 podemos considerarlo como el desarrollo y culminación de la idea expuesta en 9,6: tras la desaparición de la guerra y del invasor, lo único importante es que no existan nuevas víctimas de una violencia interna.

Se impone de nuevo la pregunta: ¿habla el profeta de un rey histórico concreto o de un excelso personaje futuro? Gressmann, uno de los mayores defensores de la segunda opinión, se expresa del modo siguiente: «Este Mesías es un semidiós. Inspirado por el Espíritu de Yahvé, posee una ciencia y un poder divinos. Mientras el juez humano decide por lo que ve y oye, el Mesías se halla por encima de eso; penetra directamente los corazones de los hombres, como Dios, y su sentencia es infalible. No precisa cetro, ni guardias, ni verdugo para que se cumplan sus decisiones; basta una palabra

de su boca para acabar con el malvado. El príncipe humano se ciñe la cintura con la espada o —*abstractum pro concreto*— de valor; por el contrario, las armas del Mesías son la fidelidad y la justicia»[17]. En la misma línea escribe Feuillet: «Este príncipe del que habla Isaías difiere mucho de los reyes ordinarios (...) su reino provoca la conversión moral de la humanidad (...) se trata de una vuelta a la inocencia y a la armonía perfectas»[18].

Sin embargo, de nuevo debemos recordar el lenguaje cortesano, inspirado en la ideología sobre la monarquía sacral. Todo esto podía decirse, de hecho se decía, a propósito de cualquier rey.

3.2. «Y tú, Belén...» (Miq 5,1-3)[19]

El libro de Miqueas es famoso por la profecía citada en el evangelio de San Mateo sobre Belén como patria del Mesías (Miq 5,1-3).

a) *El oráculo primitivo*

Por desgracia, este oráculo es de los más complejos y discutidos. Resulta difícil delimitar el comienzo y el final; por otra parte, hay una serie de saltos y contradicciones, que no favorecen la unidad. Por eso, los comentaristas se han lanzado con entusiasmo policíaco a la caza y captura del posible oráculo original. Naturalmente, no se ponen de acuerdo. Algunos autores incluso han cambiado de opinión en el espacio de pocos años (cosa comprensible e incluso digna de elogio). En consecuencia, el elenco de opiniones es bastante variado[20].

Conviene dejar claro que la delimitación del oráculo influye decisivamente en la imagen del jefe. De los vv. 4-5 depende que se llegue a una concepción más o menos política y militar. Por otra parte, aun suponiendo que detectásemos con certeza el oráculo primitivo, también debemos valorar los añadidos posteriores.

Teniendo en cuenta que la fórmula *wehayâ* («y será») aparece cuatro veces en Miq 5 (vv. 4,6,7,9), lo más obvio es pensar que en 5,4 comienza un nuevo oráculo. Por consiguiente, debemos limitar nuestra investigación a los versos 5,1-3, al menos en un primer momento. Como hemos indicado,

[17] GRESSMANN, *Der Messias*, p. 247.

[18] FEUILLET, *Le messianisme du livre d'Isaïe*, p. 226.

[19] Sobre las ideas mesiánicas en Miqueas cf. el extenso análisis de 5,1-5 en RENAUD, *La formation du livre de Michée*, pp. 219-254.

[20] De menos a más encontramos todas estas: 5,1a.3 (Lescow en 1972); 5,1.3a (W. H. Schmidt); 5,1.3 (Renaud, Lescow en 1967); 5,1.3a.4a.5b (Duhm, Alt, Junker, Herrmann); 5,1-4a (McKeating); 5,1-4a.5b (Beyerlin, Rudolph); 5,1-3.5b.4a (Vuilleumier, en el orden indicado); 5,1-5 (Weiser); 4,14–5,5 (Willis, Allen).

el v. 2 interrumpe la relación entre 1 y 3. Por eso, el posible oráculo original sería:

1 «Pero tú, Belén de Efrata, pequeña entre las aldeas de Judá,
de ti, para mí, saldrá el que ha de ser jefe de Israel:
su origen es antiguo, de tiempo inmemorial.

3a En pie pastoreará con el poder del Señor,
con la majestad del nombre del Señor, su Dios».

Este breve oráculo pertenece por su género a los oráculos tribales, dirigidos a un clan o una tribu para cantar su poderío o anunciar su futuro (véase Gn 49; Dt 33). En este caso, la beneficiaria del oráculo es Belén. El hecho de haber sido patria de David no impide que siga siendo una pequeña aldea de Judá. Sin embargo, la idea tan bíblica de que los pequeños serán enaltecidos resuena aquí una vez más.

b) *¿Belén contra Jerusalén, o vuelta a los orígenes?*

¿Hay que ver en estas palabras del profeta un desprecio profundo hacia Jerusalén, un rechazo de la capital maldita y opresora en favor de la humilde Belén? Así piensa algún comentarista. En este caso, el profeta estaría tirando por tierra una de las tradiciones básicas de Judá: la elección divina de Jerusalén. Esta idea encontraría su confirmación en Miq 3,9-12, donde lo único que se espera de la capital es que se convierta en un cerro de breñas, aniquilada por la cólera de Dios.

Sin embargo, otros comentaristas opinan que la idea básica del texto no es el rechazo de Jerusalén, sino la vuelta a los orígenes. Una salvación total no puede ser simple continuación del momento lastimoso que vive el autor. Hace falta un corte, una vuelta al pasado remoto, ideal, equivalente a la vuelta al paraíso. Por eso se menciona a Belén, patria del rey ideal, David. Algo parecido afirma Is 11,1-5 cuando dice que el rey futuro nacerá del tronco de Jesé, remontándose con ello a los orígenes mismos de la dinastía davídica. En vista de lo anterior, resulta claro que las palabras «su origen es antiguo, de tiempo inmemorial» no hablan de una preexistencia del jefe; se refieren al momento histórico de David, lejano ya de varios siglos.

c) *La función del jefe*

Más importante que lo anterior es tener presente la función que desempeña el jefe anunciado. Nace en Belén, pero toda su existencia está en función de Dios («para mí») y del pueblo («jefe de Israel»). Resuena aquí la profecía de Natán («Yo te saqué de los apriscos... para ser jefe de mi pueblo, Israel», «él será para mí un hijo»: 2 Sm 7,8.14). Y esta misión mediadora entre Dios y el pueblo se explicita aún más en el v. 3. El nuevo jefe, como Da-

vid, pastoreará a su pueblo. Pero lo hará con el poder y la ayuda de Dios. Es un tema que hemos encontrado también en Is 9,1-6; 11,1-5. Sin el Señor, sin su ayuda, incluso este jefe anhelado sería un vulgar cabecilla sin fuerza ni prestigio. Solo Dios es el verdadero rey y el auténtico salvador.

Quizá extrañe a alguno la brevedad del oráculo. Pero dice todo lo esencial. Anuncia la venida de un verdadero jefe y pastor, idéntico al David idealizado y deformado por la tradición, convertido en una figura casi mítica, muy lejana de la realidad histórica. Pero esto es secundario. La deformación está al servicio de un mensaje de salvación.

Naturalmente, la interpretación del oráculo depende del momento histórico en el que lo situemos. Quienes lo atribuyen al profeta Miqueas y lo datan a finales del siglo VIII deben interpretarlo como una crítica feroz y radical al rey Ezequías. Sería una manera —nada elegante por cierto— de negarle toda autoridad sobre el pueblo de Dios. No es él el verdadero jefe de Israel, no pastorea a sus súbditos con el poder de Dios. Lo único que puede esperarse de él es que desaparezca para dar paso al verdadero jefe de Israel. Así piensan Gressmann, Seybold y W. H. Schmidt.

Pero el texto que comentamos se entiende mucho mejor como promesa formulada siglos más tarde, cuando ya no existía rey, durante el período exílico o el posexílico. Tenía entonces pleno sentido consolar al pueblo con la esperanza de un monarca ideal, idéntico al gran David. Tal es la interpretación de Lescow, Renaud y otros.

En cualquier hipótesis, lo que domina el oráculo es la idea de salvación, la seguridad de que el pueblo no vagará «como ovejas sin pastor». Y, aunque Dios podría ser el pastor, nuestro texto se orienta en la línea de los que aceptan una colaboración humana a la hora de gobernar al pueblo.

d) *Relectura posterior*

Este oráculo inicial creció con el tiempo, adquiriendo matices nuevos, que no deformaron el original, sino que lo completaron. Es difícil reconstruir el proceso de formación. Pero parece que las referencias temporales del v. 2 («hasta el tiempo») y 3b («entonces») se corresponden. Esto hace pensar que ambas frases proceden de la misma mano. ¿Qué pretende decirnos su autor? Probablemente, intenta justificar la tardanza de la salvación. El oráculo inicial constituía un claro mensaje de esperanza. La realidad fue muy distinta. Pasaron los años sin que se cumpliera lo prometido. Y un autor, para explicar esta dilación, añade los vv. 2.3b. Antes de que aparezca el jefe tendrá lugar un período de abandono por parte de Dios, y deberán cumplirse dos condiciones previas: el alumbramiento de la embarazada y la reunificación de los hermanos. Ambas condiciones resultan bastante misteriosas y difíciles de interpretar.

Ante todo, ¿quién es la embarazada a punto de dar a luz? ¿Se trata de una referencia a la misteriosa mujer de Is 7,14, como piensan muchos autores? ¿Es la madre del Mesías, como afirma Gressmann? ¿O la del rey, como dice Allen? ¿No habría que pensar más bien en Sión/Jerusalén, a la que se ha presentado como parturienta poco antes (4,9b.10a)? En otras palabras, ¿se trata de que Dios abandona a su pueblo hasta el momento en que nazca el jefe de Israel, o hasta que Sión, desprovista de hijos tras el destierro, dé a luz una nueva comunidad?

Por otra parte, ¿qué significa la frase «y el resto de sus hermanos vuelva a los hijos de Israel»? ¿Quién es el resto de sus hermanos? Las propuestas son muy diversas: los davidas desterrados, los issraelitas del norte desterrados, los judíos desterrados por Senaquerib, la élite que marchó a Babilonia en el 586. Rudolph traduce «el preferido de sus hermanos» y lo refiere al jefe del v. 1.

Pienso que el v. 2 se refiere a la fecundidad de Jerusalén [21] y a la vuelta de los desterrados. Cuando se cumplan estas dos condiciones —y no sabemos si el autor pensaba en un plazo corto o largo— este nuevo pueblo no deberá temer el abandono o la anarquía. Contará con el mejor de los gobernantes. Por eso, como afirma 3b: «habitarán tranquilos, porque entonces su poderío se extenderá hasta los confines de la tierra».

El conjunto de los vv. 1-3 ofrece temas muy típicos del período exílico/posexílico: anuncio de un nuevo David, fecundidad de Jerusalén, reunificación del pueblo bajo un solo jefe, paz y prosperidad. El debate entre los comentaristas por decidir si el mesías de Miqueas es una figura puramente política o exclusivamente religiosa parece artificial e injusto. Ambos aspectos quedan claros en el texto y corresponden a la época en que surgió. Un jefe que gobierna con el poder de Dios no se limitará a extender sus dominios y salvar a su pueblo. Traerá, de acuerdo con la antigua tradición monárquica, toda clase de bendiciones, entre ellas la íntima vinculación del pueblo y Dios. Es posible que en algún momento se subrayase el matiz político, y quizá así se explique la relación con los vv. 4-5, especialmente con 5b. Pero esto no excluye el aspecto religioso. Con razón, este texto de Miqueas se convirtió con el paso del tiempo en uno de los textos mesiánicos más clásicos.

4. La esperanza final

Los testimonios más importantes, que nos sitúan ya en el mesianismo estricto, surgen durante la época griega. Los encontramos en un texto del «Deuterozacarías» y en la traducción griega del libro de Isaías.

[21] Véase el mismo tema en Is 49,21; 54,1; 66,7.8 etc.

4.1. *Un rey victorioso y humilde (Zac 9,9-10)*[22]

> Alégrate, ciudad de Sión; aclama, Jerusalén;
> mira a tu rey que está llegando: justo y victorioso,
> humilde, cabalgando un asno, una cría de borrica.
> Destruirá[23] los carros de Efraín
> y los caballos de Jerusalén;
> destruirá los arcos de guerra y dictará paz a las naciones;
> dominará de mar a mar, del Gran río al confín de la tierra.

Existe mucha diversidad de opiniones a la hora de datar este texto. Otzen lo remonta a finales del siglo VII, en tiempos del rey Josías[24]. Hanson, a mediados del siglo VI, antes de que surgiesen los agudos enfrentamientos que él supone entre los elementos visionarios y hierocráticos en la comunidad judía[25]. Delcor lo sitúa, igual que el resto de los capítulos 9–14, en tiempos de Tolomeo I Soter, que conquistó Jerusalén hacia el 312 a.C. y deportó a gran número de judíos a Egipto. Es frecuente relacionar estos versos con la campaña de Alejandro Magno a finales del siglo IV, como reacción ante ella.

El pasaje es como un broche de oro dentro de la reflexión profética sobre el tema, aportando novedades radicales. Ya desde el comienzo, el autor empalma con toda la tradición anterior. Por eso habla de «tu rey» como de un personaje conocido y esperado. Y ese rey no es Dios, como ocurre en numerosos textos exílicos y posexílicos, sino un rey humano. Pero el autor juega con una ambigüedad constante, manifiesta desde los tres adjetivos iniciales que lo califican: «justo, victorioso, humilde», que también podrían traducirse: «defendido y salvado (por Dios), humilde». De hecho, muchos comentaristas ven aquí una referencia al Siervo de Dios de Is 53, que adquiere su justicia de Dios, es salvado por él y brota de la tierra humildemente. El ritmo del verso hebreo parece explicitar el concepto de humildad con el hecho de que monte un asno. Pero este detalle también puede significar que volvemos a los tiempos antiguos, cuando los jefes no montaban caballos sino burros (Gn 49,10-11; Jue 5,10; 10,4; 12,14; 2 Sm 19,27). Sin embargo, este rey humilde actuará con enorme energía contra todos los instrumentos de guerra. Primero, contra las armas del pueblo de Dios, cumpliendo lo que Yahvé había prometido hacer en Miq 5,9-10. Luego, según lo anunciado en Is 2,2-4, dicta la paz a las naciones, ocupando el puesto

[22] Lamarche, *Zacharie IX–XIV*; Mateos, «Uso e interpretación de Zac 9,9-10».

[23] El texto hebreo dice «destruiré», suponiendo a Dios como sujeto. Aunque algunos lo mantienen, como Rudolph, parece más lógico leer «destruirá», con el rey futuro como sujeto, igual que en los otros verbos del pasaje. Es lo que encontramos ya en los LXX.

[24] Otzen, *Studien über Deuterosacharja*, p. 212.

[25] Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*.

que allí desempeña Dios, y con nueva referencia al papel del Siervo de Yahvé (Is 42,2). A pesar de esto, de no poseer un ejército, su dominio será incluso superior al de David, de mar a mar, desde el Gran Río hasta el confín de la tierra.

Humildad y grandeza son dos características desconcertantes, irreconciliables para una mentalidad humana, de este rey futuro. Humildad, porque todo lo recibe de Dios. Grandeza, porque Dios le encomienda incluso las tareas que textos anteriores le reservaban: acabar con las armas y establecer la paz en el mundo. En definitiva, se trata de un rey humano, pero excepcional. De este modo, el último texto del Antiguo Testamento, recogiendo y adaptando antiguas promesas, nos conduce al auténtico mesianismo, a la esperanza de un salvador definitivo de los últimos tiempos. A partir de ahora, queda abierta la puerta a las ideas que encontraremos en ciertos escritos intertestamentarios (especialmente en los Salmos de Salomón) y en el Nuevo Testamento.

4.2. La «muchacha» se convierte en «virgen»

En la traducción griega del libro de Isaías encontramos un dato importantísimo. El profeta había hablado de una «muchacha» que daba a luz un hijo. Ya dijimos que se trataba probablemente de la esposa del rey o de la esposa del profeta. Han pasado los siglos, y el oráculo es leído de forma nueva. Una primera relectura, añadiendo la dieta maravillosa del niño, lo presentaba como un ser paradisíaco. Ahora se va más adelante. Los traductores griegos no hablan de una «muchacha», sino de una «virgen». Su hijo, lógicamente, debe ser un personaje excepcional. Así recoge el texto el primer evangelio, aplicándolo a Jesús.

5. Conclusión

Los textos anteriores, en mayor o menor grado, fueron releídos y utilizados para describir la persona y la obra del salvador futuro y decisivo, el Mesías. Es lo que hicieron diversos grupos judíos, entre ellos los primeros cristianos. Pero en este punto debemos andarnos con cuidado. Los autores del Nuevo Testamento no usan los textos científicamente. No les preocupa la adecuación perfecta entre lo anunciado y la realidad. Ni siquiera les interesa el sentido literal, exacto, de las palabras del profeta. Las utilizan como punto de apoyo, alusión literaria, cita poética, idealizando y espiritualizando lo dicho en tiempos pretéritos.

Por otra parte, estos textos al referirse a un rey, tienen necesariamente un marcado matiz político. Esto impedía su aplicación demasiado estricta

a la persona de Jesús[26]. Aunque él fuese rey y descendiente de David, no quiso orientar su actividad en este sentido político. Las esperanzas puestas en él como salvador político fracasaron por completo (cf. Lc 24,21; Hch 1,6s.). Por eso, en la Iglesia primitiva adquirieron mayor importancia otros textos, como el cuarto canto del Siervo de Yahvé (Is 52,13–53,12), que ayudaban a comprender el misterio de la salvación a través del sufrimiento y de la muerte.

Esto no significa que los textos anteriores carezcan de sentido. Pero, más que como profecía cumplida, debemos considerarlos anuncio de algo por llegar. O, si queremos, primicias de una realidad que aún no se ha manifestado plenamente. Como los pastores, sabemos que «nos ha nacido un salvador, el Mesías, el Señor». Pero debemos aceptar que este Ungido no ha terminado con las guerras, los ejércitos, las opresiones e injusticias. Lo cual no significa su fracaso absoluto. Algo ha comenzado y está germinando de forma escondida, misteriosa. Y el pueblo que caminaba en tinieblas ha visto una gran luz (Mt 4,15-16). Nos gustaría que fuese más esplendorosa y radiante. Pero ahora es el momento en que nos toca a nosotros coger el relevo y procurar que esa luz, aunque pequeña, no quede escondida bajo el perol. Y mientras crece, ilumina a toda la casa y se extiende a todo el mundo, las palabras de los profetas nos animan a esperar y a creer que un día nuestros sueños e ilusiones se harán realidad.

[26] Esto se advierte especialmente a propósito de los dos famosos textos de Is 9,1-6 y 11,1-9. Aunque las generaciones cristianas posteriores los han mitificado, los autores del Nuevo Testamento no les concedieron especial valor. Mt 4,15s. y Lc 1,78s. hacen referencia a Is 9,1, utilizando la imagen de la luz que irrumpe en las tinieblas para describir la obra de Jesús. Lc 1,32s. piensa sin duda en Is 9,6 al decir que Dios le dará a Jesús el trono de David, su antepasado, y reinará eternamente en la casa de Jacob. 2 Tes 2,8 aplica Is 11,4 a la victoria escatológica de Jesús sobre el impío. Nada más que esto. Es comprensible que se usen tan poco estos textos, porque ofrecen una imagen muy política y social del Mesías esperado, y Jesús no satisfizo tales ilusiones. Por eso, los textos fueron poco utilizados, y además espiritualizados, subrayando los aspectos de iluminación interior (Mt 4,15s.; Lc 1,78s.) y de victoria escatológica (2 Tes 2,8).

Bibliografía

Abrego de Lacy, J. M., *Jeremías y el final del reino*, Institución San Jerónimo, Valencia 1983.

— *Los libros proféticos* (Introducción al estudio de la Biblia 4), Verbo Divino, Estella 1993.

— *Ezequiel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2011.

Achenbach, A., «The Pentateuch, the Prophets, and the Torah in the Fifth and Fourth Centuries B.C.E.», en O. Lipschits y otros (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Eisenbrauns, Winona Lake 2007, pp. 253-285.

Ackerman, S., «Why Is Miriam also among the Prophets? (And Is Zipporah among the Priests?)», *JBL* 121 (2002) 47-80.

Ackroyd, P. R., *Exile and Restoration: a study of Hebrew thought of the Sixth Century B.C.*, SCM, Londres 1968.

Adams, K., «Metaphor and Dissonance: A Reinterpretation of Hosea 4:13-14», *JBL* 127 (2008) 291-305.

Ahuis, F., *Der klagende Gerichtsprophet: Studien zur Klage in der Überlieferung von den alttestamentlichen Gerichtspropheten.* Calwer, Stuttgart 1982.

Albertz, R., *Elia. Ein feuriger Kämpfer für Gott*, Evangelische Verlagsantalt, Leipzig 2006.

— *Die Exilszeit*, Kohlhammer, Stuttgart 2001 [trad. italiana: *Israele in esilio*, Paideia, Brescia 2009].

Alcaina Canosa, C., «Panorama crítico del ciclo de Eliseo», *EstBíb* 23 (1964) 217-234.

ALFARO, J. I., *Justice and Loyalty: A Commentary on the Book of Micah*. Eerdmans, Grand Rapids 1989.

ALLEN, G. F., «The Prophetic Interpretation of History», *ET* 51 (1939/40) 454-457 y 486-490.

ALLEN, L. C., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (NICOT), Eerdmans, Grand Rapids 1976.

— *Ezekiel*. 2 vols. (WBC 28-29), Eerdmans, Dallas 1994 y 1990.

— *Jeremiah: A Commentary* (OTL), Westminster John Knox, Louisville 2008.

ALONSO SCHÖKEL, L., «Dos poemas a la paz», *EstBíb* 24 (1965) 149-169.

— *Hermenéutica de la Palabra*, Cristiandad, Madrid 1987

ALONSO SCHÖKEL, L.-J. L. SICRE, *Profetas*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1980.

ALT, A., «Hosea 5,8–6,6. Ein Krieg und seine Folgen im prophetischer Beleuchtung», *NKZ* 30 (1919) 537-568.

— «Befreiungsnacht und Krönungstag», en ÍD., *Kleine Schriften*, Beck, Múnich 1953-1959, II, 206-225.

ÁLVAREZ BARREDO, M., *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los libros de los Reyes. Formación y teología*. Instituto Teológico Franciscano, Murcia 1996.

— *Habacuc. Un profeta inconformista. Perfiles literarios y rasgos teológicos del libro*, Ed. Espigas, Murcia 2007.

AMSLER, S., «Amos, prophète de la onzième heure», *TZ* 21 (1965) 318-328.

— «Les prophètes et la communication par les actes», en R. ALBERTZ y otros (eds.), *Werden und Wirken des Alten Testaments*, Neukirchener, Neukirchen 1980, pp. 194-201.

— *Les actes des prophètes* (Essais bibliques 9), Labor et Fides, Ginebra 1985.

ANDERSEN, F. I.-D. N. FREEDMAN, *Amos* (AB), Doubleday, Nueva York 1989.

ANDERSON, B. W.-W. HARRELSON (eds.), *Israel's Prophetic Heritage*, Harper & Brothers, Nueva York 1962.

ANDRÉ, G., «Ecstatic Prophecy in the Old Testament», *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 11 (Upsala 1982) pp. 187-200.

ARTHUR, D., *A Smooth Stone: Biblical Prophecy in Historical Perspective,* University Press of America, Lanham 2001.

ASSIS, E., «Why Edom? On the Hostility Towards Jacob's Brother in Prophetic Sources», *VT* 56 (2006) 1-20.

— «Haggai: Structure and Meaning», *Bib* 87 (2006) 531-541.

ASURMENDI, J. M., *La guerra siro-efraimita. Historia y Profetas*, Institución San Jerónimo, Valencia 1982.

— *Sophonie*: DBS XIII, fasc. 72 (París 1999) col. 1-18.

— *Miqueas*, en Comentario Bíblico Latinoamericano II, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 523-537.

— y otros, *Profecías y oráculos en el Próximo Oriente antiguo* (DTB 27), Verbo Divino, Estella 1997.

— y otros, *Profecías y oráculos en Egipto y Grecia* (DTB 28), Verbo Divino, Estella 1998.

ASURMENDI, J. M.-N. DARRICAL, *Ezequiel* (CB 38), Verbo Divino, Estella 2002.

AULD, A. G., «Prophets and Prophecy in Jeremiah and Kings», *ZAW* 96 (1984) 66-68.

— «Prophets Through the Looking Glass: Between Writings and Moses», *JSOT* 27 (1983) 3-25.

AUNE, D. E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids 1983.

AUSÍN OLMOS, S. (ed.), *De la ruina a la afirmación*, Verbo Divino, Estella 1997.

— «Optimismo, desencanto y esperanza en los profetas de la época persa: análisis de algunos textos de Ageo, Zacarías y Malaquías», *EstBib* 64 (2006) 393-417.

AUSLOOS, H., *Jeremia, profeet tussen hoop en wanhoop*, Acco, Lovaina 2002.

AUVRAY, P., «Ezéchiel historien»: DBS VIII, 785-791.

AVALIANI, E., «Which goddess could be hidden behind the title «the Queen of Heaven» in Jeremiah's prophetic books?», *Talanta* 38-39 (2006-2007) 239-248.

AVIOZ, M., «The Call for Revenge in Jeremiah's Complaints (Jer XI–XX)», *VT* 55 (2005) 429-438.

AYTOUN, W. R., «The Rise and Fall of the "Messianic" Hope in the Sixth Century», *JBL* 39 (1920) 24-43.

BÄCKERSTEN, O., *Isaiah's Political Message. An Appraisal of His Alleged Social Critique* (FRLANT 2, 29), Mohr, Tubinga 2008.

BAKER, D. W., *Joel-Obadiah-Malachi*, Zondervan, Grand Rapids 2006.

BALDWIN, J. G., «Semah as a Technical Term in the Prophets», *VT* 14 (1964) 93-97.

BALLA, *Amos*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I, Mohr, Tubinga 1927.

— *Die Botschaft der Propheten*, Mohr, Tubinga 1958.

BALTZER, K., «Considerations Regarding the Office and Calling of the Prophet», *HTR* 61 (1968) 567-581.

— *Die Biographie der Propheten*, Neukirchener, Neukirchen 1975.

— *Deutero-Jesaja* (KAT X/2), Gütersloher, Gütersloh 1999 [trad. inglesa: *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40–55*, Fortress Press, Minneapolis 2001].

BARRIOCANAL GÓMEZ, J. L., «La ubicación de la tradición del Éxodo en el libro de Amós», *Burg* 41 (2000) 327-344.

— *La relectura de la tradición del éxodo en el libro de Amós*, PUG, Roma 2000.

BARSTAD, H. M., *The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Am 2,7b-8; 4,1-13; 5,1-27; 6,4-7; 8,14* (SVT 34), Brill, Leiden 1984.

— *A Way in the Wilderness: The «Second Exodus» in the Message of Second Isaiah* (JSS Monographs, 12), University of Manchester Press, Mánchester 1989.

— «No Prophets? Recent Developments in Biblical Prophetic Research and Ancient Near Eastern Prophecy», *JSOT* 57 (1993) 39-60.

— «Mari and the Hebrew Bible: Some Parallels», *SEÅ 70* (2005) 21-32.

BARSTAD, H. M.-G. KRATZ (eds.), *Prophecy in the Book of Jeremiah,* De Gruyter, Berlín 2009.

BARTH, H., *Die Jesaja Worte in der Josiazeit* (WMANT 48), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1977.

BARTON, J., *Isaiah 1–39*, Academic Press, Sheffield 1995.

— *Joel and Obadiah: A Commentary* (OTL), Knox Press, Louisville 2001.

— «The Prophets and the Cult», en J. DAY (ed.), *Temple and Worship in Biblical Israel* (JSOT SS 422), T & T Clark, Londres 2005.

— *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prohecy in Israel after the Exile*, Darton, Longman & Todd, Londres 1986 [nueva edición: Oxford University Press, Oxford 2006].

BARTON, J. L., «The Theology of Amos», en J. DAY (ed.), *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, T & T Clark, Nueva York 2010, pp. 188-201.

BASS, D. M., *God Comforts Israel: The Audience and Message of Isaiah 40–55*, University Press of America, Lanham 2006.

BAUER, L., *Zeit des Zweiten Tempels-Zeit der Gerechtigkeit. Zur sozio-ökonomischen Konzeption im Haggai-Sacharja-Maleachi-Korpus*. Peter Lang, Berna 1992.

BEAUCAMP, E., *Los profetas de Israel o el drama de una alianza*. Verbo Dvino, Estella 1988.

— *Le livre de la consolation d'Israël: Isaïe XL–LV*, Cerf, París 1991.

BECKER, U., *Jesaja. Von der Botschaft zum Buch* (FRLANT 178), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1997.

— «Jesajaforschung (Jes 1–39)», *ThRu* 64 (1999) 1-37 y 117-152.

— «Der Prophet als Fürbitter: Zum literarhistorischen Ort der Amos-Visionen», *VT* 51 (2001) 141-165.

— «Die Wiederentdeckung des Prophetenbuches. Tendenzen und Aufgaben der gegenwärtigen Prophetenforschung», *Berliner Theologischer Zeitschrift* 21 (2004) 30-60.

— «Tendenzen der Jesajaforschung (1998-2007)», *ThRu* 74 (2009) 96-128.

BECKING, B., *Between Fear and Freedom: Essays on the Interpretation of Jeremiah 30–31* (OTS 51), Brill, Leiden 2004.

BEGG, C. T., «A Bible Mystery: the Absence of Jeremiah in the Deuteronomistic History», *IBS* 7 (1985) 139-164.

— «Babylon in the Book of Isaiah», en J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah* (BETL 81), Peeters, Lovaina 1989, pp. 121-125.

BEGRICH, J., *Studien zu Deuterojesaja* (BWANT 77), Kohlhammer, Stuttgart 1938.

BELLIS, A. O.-L. L. GRABBE, *The Priests in the Prophets* (JSOT SS 408), T & T Clark, Londres 2004.

BENZI, G., *Ci è stato dato un figlio. Il libro dell'Emanuele (Is 6,1–9,6): struttura retorica e interpretazione teologica*, EDB, Bolonia 2007.

BEN ZVI, E., *A historical-critical study of the Book of Zephaniah* (BZAW 198), De Gruyter, Berlín 1991.

— «Understanding the Message of the Tripartite Prophetic Books»: RQ 35 (1993) 93-100.

— *A Historical-critical Study of the Book of Obadiah* (BZAW 242), De Gruyter, Berlín 1996.

— «Looking at the Primary (Hi)Story and the Prophetic Books as Literary/Theological Units within the frame of the Early Second Temple. Some Considerations», *SJOT* 12 (1998) 26-43.

— *Micah* (FOTL), Eerdmans, Grand Rapids 2000.

— *Signs of Jonah. Reading and Rereading in Ancient Yehud* (JSOT SS 367), Sheffield Academic Press, Londres 2003.

— *Hosea* (FOTL), Eerdmans, Grand Rapids 2005.

BEN ZVI, E. (ed.), *Utopia and dystopia in prophetic literature*, The Finnish Exegetical Society, Helsinki

BEN ZVI, E.-M. H. FLOYD (eds.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy.* SBL, Scholars, Atlanta 2000.

BEN ZVI, E. y otros (eds.), *A Palimpsest: Rhetoric, Ideology, Stylistics, and Language Relating to Persian Israel,* Gorgias, Piscataway 2009.

BERGEN, W. J., *Elisha and the End of Prophetism* (JSOT SS 286), Academic Press, Sheffield 1999.

BERGES, U., *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*, Herder, Friburgo 1998.

— *Jesaja 40–48* (HThKAT 25/4), Herder, Friburgo 2008.

— *Jesaja: der Prophet und das Buch*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2010 [trad. española: *Isaías. El profeta y el libro,* Verbo Divino, Estella 2011].

— «The Book of Isaiah as Isaiah's book: the latest developments in the research of the prophets», *OTE* 23 (2010) 549-573.

— «Farewell to Deutero-Isaiah or Prophecy Without a Prophet», en A. Lemaire (ed.), *Congress Volume Ljbljana 2007* (SVT 133), Brill, Leiden 2010, pp. 575-595.

— «The literary construction of the servant in Isaiah 40–55», *SJOT* 24 (2010) 28-38.

Bergler, S., *Joel als Schriftinterpret*, Peter Lang, Fráncfort 1988.

— «"Auf der Mauer-Auf dem Altar". Noch einmal die Visionen des Amos», *VT* 50 (2000) 445-471.

Bergren, R. V., *The Prophets and the Law* (HUCA MS 4), Cincinnati 1974.

Berlin, A., *Zephaniah* (AB 25A), Doubleday, Garden City 1994.

Berquist, J. L., «The Social Setting of Malachi», *BTB* 19 (1989) 121-126.

Berridge, J. M., «Zur Intention der Botschaft des Amos. Exegetische Überlegungen zu Am 5», *TZ* 32 (1976) 321-340.

Bertholet, A., *Das Buch Hesekiel* (HKH XII), Mohr, Friburgo 1897.

Betts, T. J., *Ezekiel the Priest: A Custodian of Tora*, Peter Lang, Nueva York 2005.

Beuken, W. A. M., *Haggai-Sacharja 1–8: Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie*, Van Gorcum, Assen 1967.

— «The Main Theme of Trito-Isaiah. The Servants of YHWH», *JSOT* 47 (1990) 67-87.

— *Jesaja 1–12* (HThKAT), Herder, Friburgo 2007.

— *Jesaja 13–27* (HThKAT), Herder, Friburgo 2007.

— *Isaiah 28*–39, Peeters, Lovaina 2000.

— «The emergence of the shoot in Jesse: an eschatological or a now event?», *CTJ* 39 (2004) 88-108.

Bezzel, H., *Die Konfessionen Jeremias: Eine Redaktionsgeschichtliche Studie* (BZAW 378), De Gruyter, Berlín 2007.

Bibb, B. D., «The prophetic critique of ritual in Old Testament theology», en A. O. Bellis-L. L. Grabbe, *The Priests in the Prophets* (JSOT SS 408), T & T Clark, Londres 2004, pp. 31-43.

Bickert. R., «König Ahas und der Prophet Jesaja: Ein Beitrag zum Problem des syrisch-ephraimitischen Krieges», *ZAW* 99 (1987) 361-384.

BIZZEL, W. B., *The Social Teaching of the Jewish Prophets. A Study in Biblical Sociology*, Boston 1916.

BLANK, S. H., *Of a Truth the Lord Hath Sent Me: An Inquiry into the Source of the Prophet's Authority*, The Hebrew Union College Press, Cincinnati 1955.

BLENKINSOPP, J., *Ezekiel*, Knox, Louisville 1990 [trad. italiana: *Ezechiele*, Claudiana, Torino 2006].

— «A Jewish Sect of the Persian Period», *CBQ* 52 (1990) 5-20.

— *Sages, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, John Knox, Louisville 1995.

— *A History of Prophecy in Israel*, John Knox, Westminster 1996.

— *Isaiah 1–39* (AB 19), Doubleday, Nueva York 2000.

— «The Social Roles of Prophets in Early Achaemenid Judah», *JSOT* 93 (2001) 39-58.

— *Isaiah 40–55* (AB 19A), Doubleday, Nueva York 2002.

— *Isaiah 56–66* (AB 19B), Doubleday, Nueva York 2003.

— *Opening the Sealed Book. Interpretation of the Book of Isaiah in Late Antiquity.* Eerdmans, Grand Rapids 2006.

BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel.* 2 vols. (NICOT), Eerdmans, Grand Rapids 1997 y 1998.

BLUM, E., «Israels Prophetie im altorientalischen Kontext», en I. CORNELIUS-L. JONKER (eds.), *From Ebla to Stellenbosch*, Harrassowitz, Tubinga 2008, pp. 81-115.

— «Hosea 12 und die Pentateuchüberlieferungen», en A. C. HAGEDOM-H. PFEIFFER (eds.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition* (BZAW 400), De Gruyter, Berlín 2009, pp. 291-321.

BODA, M. J., *Haggai & Zechariah research: A bibliographic survey*, Deo Publishing, Leiden 2003.

— «Majoring on the Minors: Recent Research on Haggai and Zechariah», *CBR* 2 (2003) 33-68.

— *Haggai, Zechariah*, Zondervan, Grand Rapids 2004.

BODA M. J.-M. H. FLOYD, *Bringing Out the Treasure. Inner Biblical Allusion in Zechariah 9–14* (JSOT SS 370), Sheffield Academic Press, Londres 2003.

BOGAERT, P. M., (ed.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission* (BETL 54), 2ª ed., Peeters, Lovaina 1997.

BÖHME, W., «Die Composition des Buches Jona», *ZAW* 7 (1887) 224-284.

BÖHMER, S., *Heimkehr und Neuer Bund. Studien zur Jeremia 30–31*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1976.

BOLIN, T. M., *Freedom beyond Forgiveness: The Book of Jonah Re-examined* (JSOT SS 236), Academic Press, Sheffield 1997.

BONS, E., *Das Buch Hosea* (NSKAT 23/1), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1996.

— «L'approche "métaphorologique" du livre d'Osée», *RevScRel* 72 (1998) 133-155.

BORN, A. VAN DER, *De symbolische Handelingen der oudtestamentische Profeten*, N. V. Dekker & van de Vegt, Utrecht 1935.

— *Profetie metterdaard. Een studie over de symbolische handelingen der Profeten*, J. J. Romen & Zonen, Uitgevers 1947.

BOSSHARD, E., «Beobachtungen zum Zwölfprophetenbuch», *BN* 40 (1987) 30-62.

BOVATI, P., *«Così parla il Signore». Studi sul profetismo biblico*, Dehoniane, Florencia 2008.

BOVATI, P.-R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos*, Cerf, París 1994.

BRENNER, A. (ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets*. Academic Press, Sheffield 1995.

BRETÓN, S., *Vocación y misión: formulario profético* (AnBib 111), PIB, Roma 1987.

BRETTLER, M. Z., «Redaction, History, and Redaction-history of Amos in Recent Scholarship», en KELLE-MOORE (eds.), *Israel's Prophets and Israel's Past*, T & T Clark, Nueva York 2006, pp. 103-112.

BRIGHT, J., *Jeremiah* (AB), Doubleday, Nueva York 1965.

— *La historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970.

— *Covenant and Promise. The Future in the Preaching of the Pre-exilic Prophets*, SCM, Londres 1977.

BRODIE, T. L., *The Crucial Bridge: The Elijah-Elisha Narrative as an Interpretive Synthesis of Genesis-Kings and a Literary Model for the Gospels*, Liturgical Press, Collegeville 2000.

BROOME, E. C., «Ezekiel's Abnormal Personality», *JBL* 65 (1946) 277-292.

BROYLES, C. C.-C. A. EVANS (eds.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*. 2 vol. (SVT 70), Brill, Leiden 1997.

BRUEGGEMANN, W., *La imaginación profética*, Sal Terrae, Santander 1986.

— «Jeremiah: Intense Criticism/Thin Interpretation», *Interpr* 42 (1988) 268-280.

— *Isaiah 1–39*, Westminster John Knox, Louisville 1998.

— *A Commentary on Jeremiah. Exile and Homecoming*, Eerdmans, Gran Rapids 1998.

— *The Theology of the Book of Jeremiah*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

BULMERINCQ, A., *Der Prophet Maleachi*: Band I: Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi, Mattiesen, Dorpat 1926. Band II: Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi, Krüger, Tartu 1932.

BULTMANN, C., «A Prophet in Desperation? The Confessions of Jeremiah», en J. C. DE MOOR (ed.), *The Elusive Prophet* (OTS 45), Brill, Leiden 2001, pp. 83-93.

BURKITT, F. C., «Micah 6 and 7 a Northern Prophecy», *JBL* 45 (1926) 159-161.

BUSS, M. J., «The Social Psychology of Prophecy», en *Prophecy* (BZAW 150), De Gruyter, Berlín 1980, pp. 1-11.

CAHILL, M., «The Oracles against the Nations: Synthesis and Analysis for Today», *LS* 16 (1991) 121-135.

CANCICK-KIRSCHBAUM, E., *Prophetismus und Divination. Ein Blick auf die keilschriftlichen Quellen* (FRLANT 201), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 2003.

CÁNDIDO, F., «O êxtase profético em Mari e Israel: uma leitura socio-antropológica», *Fragmenta de cultura [Goías]* 15 (2005) 1401-1414.

CAQUOT, A., «Ahiyya de Silo et Jéroboam Ier», *Sem* 11 (1961) 17-27.

CARBAJOSA PÉREZ, I., «Las imágenes sapienciales en el discurso profético», *VyV* 60 (2002) 97-116.

— *De la fe nace la exégesis*, Verbo Divino, Estella 2011, pp. 79-138.

CARDONA RAMÍREZ, H., *Jonás salvado por los paganos. Algunos matices en el texto hebreo*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 2005.

CARLSON, R. A., «The Anti-Assyrian Character of the Oracle in Is IX:1-6», *VT* 24 (1974) 130-135.

CARRA DE VAUX SAINT-CYR, B. y otros, *El Siervo doliente* (DTB 32), Verbo Divino, Estella 2004.

CARROLL, C. E., «Another Dodecade: A Dialectic Model of the Decentred Universe of Jeremiah Studies 1996-2008», *CuBR* 8 (2010) 162-182.

CARROLL R., M. D., *Amos. The Prophet & His Oracles. Research on the Book of Amos*, John Knox, Louisville 2002.

— «Imagining the Unthinkable: Exposing the Idolatry of National Security in Amos», *Ex auditu* 24 (2008) 37-54.

CARROLL, R. P., «Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic?», *JSOT* 14 (1971) 3-35.

— *When Prophecy Failed. Reactions and responses to failure in the OT prophetic traditions*, SCM, Londres 1979.

— *From Chaos to Covenant. Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah*, Crossroad, Nueva York 1981.

— «Poets not Prophets», *JSOT* 27 (1983) 25-31.

— *Jeremiah, A Commentary*, Westminster Press, Filadelfia 1986.

— «Prophecy and Society», en R. E. CLEMENTS (ed.), *The World of Ancient Israel*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 203-225.

— *Jeremiah* (OTG), Academic Press, Sheffield 1989.

— «Surplus Meaning and the Conflict of Interpretations: A Dodecade of Jeremiah Studies (1984-1995)», *CuR* 4 (1996) 115-159.

— «Century's End: Jeremiah Studies at the Beginning of the Third Millenium», *CuR* 8 (2000) 18-58.

CASPARI, W., *Die israelitischen Propheten*, Quelle & Meyer, Leipzig 1914.

— *Lieder und Gottesprüche der Rückwanderer (Jesaja 40–55)* (BZAW 65), Töppelman, Giessen 1934.

CAZELLES, H., «La vie de Jérémie dans son contexte national et international», en BOGAERT (ed.), *Le livre de Jérémie* (BETL 54), 2ª ed., Peeters, Lovaina 1997, pp. 21-39.

— *El Mesías de la Biblia*, Herder, Barcelona 1981.

CHA, J.-H., *Micha und Jeremia* (BBB 107), Beltz Athenäum, Weinheim 1996.

CHALMERS, R. S., «Who Is the Real El? A Reconstruction of the Prophet's Polemic in Hosea 12:5a», *CBQ* 68 (2006) 611-630.

— *The Struggle of Yahweh and El for Hosea's Israel*, Phoenix Press, Sheffield 2008.

CHILDS, B. S., *Isaiah* (OTL) Westminster John Knox, Louisville 2001 [trad. italiana, *Isaia*, Queriniana, Brescia 2005].

CHISHOLM, R. B., *Handbook on the Prophets*, Baker, Grand Rapids 2002.

CHRISTENSEN, D. L., «The Book of Nahum: A History of Interpretation», en WATTS-HOUSE (eds.), *Forming Prophetic Literature*, (JSOT SS 235), Academic Press, Sheffield 1996, pp. 187-194.

— *Nahum: A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, New Haven 2009.

CLEMENTS, R. E., *Prophecy and Tradition*, Oxford University Press, Oxford 1975.

— *One Hundred Years of OT Interpretation*, Lutterworth Press, Guildford 1976.

— «The Prophet and his Editors», en D. J. A. CLINES y otros (eds.), *The Bible in Three Dimensions* (JSOT SS 87), Academic Press, Sheffield 1990, pp. 203-220.

— *Old Testament Prophecy: From Oracles to Canon*, Westminster John Knox, Louisville 1996.

— «A Light to the Nations: A Central Theme of the Book of Isaiah», en WATTS-HOUSE (eds.), *Forming Prophetic Literature* (JSOT SS 235), Academic Press, Sheffield 1996, pp. 57-69.

COGGINS, R. J., «Do We Still Need Deutero-Isaiah?», *JSOT* 81 (1988) 72-92.

— «Joel», *CBR* 2 (2003) 85-103.

COGGINS, R. J. y otros (eds.), *Israel's Prophetic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

COHEN, S., «The Political Background of the Words of Amos», *HUCA* 36 (1965) 135-160.

COLLINS, A. D.-J. J. COLLINS, *King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*. Eerdmans, Grand Rapids 2008.

COLLINS, T., *The Mantle of Elijah. The Redaction Criticism of the Prophetical Books*, JSOT, Sheffield 1993.

CONRAD, E., *Zechariah* (OTG), Academic Press, Sheffield 1999.

— *Reading the Latter Prophets. Towards a New Canonical Criticism* (JSOT SS 376), T & T Clark, Londres 2003.

CONROY, Ch., «Reflections on Some Recent Studies of Second Isaiah», en V. COLLADO BERTOMEU (ed.), *Palabra, prodigio, poesía* (AnBi 151), PIB, Roma 2003, pp. 145-160.

COOK, S. L.-C. L. PATTON (eds.), *Ezekiel's Hierarchical World*, Brill, Leiden 2004.

COOTE, R. B., *Amos among the prophets*, Fortress, Filadelfia 1981.

— *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective*, Scholars Press, Atlanta 1992.

CORNILL, C. H., *Das Buch Jeremia*, Tauchnitz, Leipzig 1905.

COUEY, J. BLAKE, «Amos vii 10-17 and Royal Attitudes toward Prophecy in the Ancient Near East», *VT* 58 (2008) 300-314.

COUTURIER, G., «Isaïe 7,14: étude philologique du terme עלמה», en O. GENEST (ed.), *Christ est mort pour nous,* Médiaspaul, Montreal 2005, pp. 323-340.

CRAIG, K. M., «Jonah in Recent Research», *CuR* 7 (1999) 97-118.

CRENSHAW, J. L., *Los falsos profetas. Conflicto en la religión de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986.

— *Joel* (AB 24C), Doubleday, Garden City 1995.

CRIADO, R., «¿Tienen alguna eficacia real las acciones simbólicas de los profetas?», *EstBíb* 7 (1948) 167-217.

— «El modo de la comunicación divina a los profetas», *EstEcl* 19 (1945) 463-515.

Croatto, J. S., *Imaginar el futuro: Estructura retórica y querigma del Tercer Isaías (Isaías 56–66)*, Lumen, Buenos Aires 2001.

Curtis, A. H. W.-T. Römer (eds.), *The Book of Jeremia and its Reception* (BETL 128), Peeters, Lovaina 1997.

Curtis, B. G., *Up the Steep and Stony Path: The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis*, Brill, Leiden 2006.

Dangl, O., «Habakkuk in Recent Research», *CuR* 9 (2001) 131-168.

Daniels, D. R., *Hosea and Salvation History: The Early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea*, De Gruyter, Berlín 1990.

Davies, G. I., *Hosea* (NCBC), Grand Rapids 1992.

Davies, P. R., «God of Cyrus, God of Israel: Some Religio-historical Reflections on Isaiah 40–55», en J. Davies y otros (eds.), *Words Remembered, Texts Renewed* (JSOT SS 195), Academic Press, Sheffield 1995, pp. 207-225.

Davies, P. R. (ed.), *The Prophets: A Sheffield Reader*, Academic Press, Sheffield 1996.

Day, J., «Hosea and the Baal Cult», en Íd. (ed.), *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (JSOT SS 531), T & T Clark, Nueva York 2010, pp. 202-224.

Day (ed.), J., *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (JSOT SS 270), Academic Press, Sheffield 1998.

Day, J., (ed.), *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (JSOT SS 531), T & T Clark, Nueva York 2010.

Dearman, J. A., *Property Rights in the Eight-Century Prophets* (SBLDS 106), Scholars, Atlanta 1988.

— «Interpreting the Religious Polemics against Baal and the Baalim in the Book of Hosea», *OTE* 14 (2001) 9-25.

Deissler, A., *Zwölf Propheten* I-III, Echter, Wurzburgo 1981-1988.

Deist, F. E., «The prophets: are we heading for a paradigm switch?», en *Prophet und Prophetenbuch* (BZAW 185), De Gruyter, Berlín 1989, pp. 1-18.

Dell, K. J., «The suffering servant of Deutero-Isaiah: Jeremiah revisited», en Íd. y otros (eds.), *Genesis, Isaiah and Psalms*, Brill, Leiden 2010, pp. 119-134.

Dell, K. J. y otros (eds.), *Genesis, Isaiah, and Psalms* (SVT 135), Brill, Leiden 2010.

Deissler, A., *Michée* (SBPC VIII/1), París 1961.

Diamond, A. R., *The Confessions of Jeremiah in Context: Scenes of Prophetic Drama*» (JSOT SS 45), Academic Press, Sheffield 1987.

Dietrich, W., *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel* (BWANT 122), Kohlhammer, Stuttgart 1987.

— «Habakuk-ein Jesajaschüler», en H. M. NIEMANN (ed.), *Nachdenken über Israel*, Peter Lang, Fráncfort 1994, pp. 197-215.

— «Jesaja-Ein Heilsprophet», *ThRu* 64 (1999) 324-337.

DILLE, S. J., *Mixing Metaphors: God as Mother and Father in Deutero-Isaiah* (JSOT SS 398), T & T Clark, Londres 2004.

DILLER, C. y otros (eds.), *Studien zu Psalmen und Propheten*, Herder, Friburgo 2010.

DONNER, H., *Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v.Chr. zur Aussenpolitik der Könige von Israel und Juda* (SVT XX), Brill, Leiden 1964.

— «Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung im Israel», *OrAnt* 2 (1963) 229-245.

DOORLEY, W. J., *Isaiah of Jerusalem: An Introduction*, Paulist Press, Nueva York 1992.

DOYLE, B., *The Apocalypse of Isaiah Metaphorically Speaking* (BETL 151), Peeters, Lovaina 2000.

DRIVER, S. R., *The Books of Joel and Amos*, Cambridge University Press, Cambridge 1907.

DUHM, B., *Die Theologie der Propheten als Grundlage für innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, Marcus, Bonn 1875.

— *Das Buch Jesaja*, Vandenhoek & Ruprecht, Gotinga 1892.

— *Das Buch Jeremia* (KHK, 11), Mohr, Tubinga 1901.

— «Anmerkungen zu den zwölf Propheten», *ZAW* 31 (1911) 161-204.

— *Israels Propheten*, Mohr, Tubinga 1916, 2ª ed. 1922.

DUS, A., *Ezequiel*, en *Comentario Bíblico Latinoamericano* II, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 397-469.

DUS, J., «Weiteres zum nordisraelitischen Psalm Micha 7,7-20», *ZDMG* 115 1965) 14-22.

EDELMAN, D., «From Prophets to Prophetic Books: The Fixing of the Divine Word», en D. EDELMAN-E. BEN ZVI (eds.), *The Production of Prophecy*, Equinox, Londres 2009, pp. 29-54.

EDELMAN, D. V.-E. BEN ZVI (eds.), *The Production of Prophecy: Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*. Equinox, Londres 2009.

EICHRODT, W., *Teología del Antiguo Testamento* I, Cristiandad, Madrid 1975, pp. 263-354.

EIDEVALL, G., *Grapes in the Desert. Metaphors, Models and Themes in Hosea 4–14* (CBOT 43), Almqvist & Wiksell, Estocolmo 1996.

EISSFELDT, O., *Einleitung in das Alte Testament*, Mohr, Tubinga 1934 [trad. española: *Introducción al Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 2000; solo apareció el primer volumen de los dos en que se dividió el original alemán].

— «Ein Psalm aus Nord-Israel. Micha 7,7-20», *ZDMG* 112 (1962) 259-268.

Elliger, K., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten* II (ATD 25), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1956.

— «Der Begriff "Geschichte" in Deuterojesaja», en Íd., *Kleine Schriften zum AT*, Kaiser, Múnich 1966, pp. 199-210.

Emerton, J. A. (ed.), *Prophecy* (BZAW 150), De Gruyter, Berlín 1980.

Emmerson, G. I., *Isaiah 56–66.* (OTG), Academic Press, Sheffield 1992.

Encinas, V. M., «La muerte de Isaías en la tradición judeo-cristiana», *StLeg* 4 (1963) 101-121.

Erlandsson, S., *The Burden of Babylon. A Study of Isaiah 13,2–14,23* (CBOT 4), Gleerup, Lund 1970.

Eslinger, L., «The Education of Amos», *HAR* 11 (1987) 35-57.

Fabry, H.-J., *Nahum* (HThKAT), Herder, Friburgo 2006.

Feist, U., *Ezechiel. Das literarische Problem des Buches forschungsgeschichtlich Betrachtet*, Kohlhammer, Stuttgart 1995.

Fenton, T. L., «Deuteronomistic Advocacy of the NABî': 1 Samuel IX 9 and Questions of Israelite Prophecy», *VT* 47 (1997) 23-42.

Ferry, J., *Isaïe. «Comme les mots d'un livre scellé…» (Is 29,11)*, Cerf, París 2008.

Feuillet, A., «Le messianisme du livre d'Isaïe. Ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israël», en Íd., *Études d'exégèse et de théologie biblique*, Gabalda, París 1975, pp. 223-259.

Firth, D. G.-H. G. M. Williamson (eds.), *Interpreting Isaiah*, IVP Academic, Nottingham 2009.

Fischer, G., *El libro de Jeremías* (Guía espiritual del Antiguo Testamento), Herder, Barcelona 1996.

— *Jeremia*, 2 vols. (HThKAT), Herder, Friburgo 2005.

— *Jeremia: Der Stand der theologischen Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007.

Fischer, I., *«Gotteskünderinnen*, Kohlhammer, Stuttgart 2002.

Fischer, I.-K. Schmid-H. G. M. Williamson (eds.), *Prophetie in Israel.* LIT Verlag. Münster 2003.

Fitzmyer, J. A., *The One Who is to Come*, Eerdmans, Gran Rapids 2007.

Fleming, D. E., «The Etymological Origins of the Hebrew nabî': The One Who Invokes God», *CBQ* 55 (1993) 217-224.

— «The Day of Yahweh in the Book of Amos: A Rhetorical Response to Ritual Expectation», *RB* 117 (2010) 20-38.

Floyd, M. H., «The *massa'* as a Type of Prophetic Book», JBL 121 (2002) 401-422.

— «The production of prophetic books in the early second temple period. Prophets, prophecy», en M. FLOYD-R. HAAK, *Prophets, prophecy and prophetic texts in second temple Judaism*, Clark, Nueva York 2006, pp. 276-297.

FLOYD, M. H.-R. D. HAAK (eds.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism*. T & T Clark, Nueva York 2006.

FLÜGGE, B. G., *Die Weissagungen welche bey den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind*, Hamburgo 1784.

FOHRER, G., «Neue(re) Literatur zur alttestamentlichen Prophetie», *ThRu* 19 (1951) 277-346; 20 (1952) 193-271 y 295-361; 28 (1962) 1-75, 234-297 y 301-374; 40 (1975) 193-209 y 337-377; 41 (1976) 1-12; 45 (1980) 1-39, 109-132 y 193-225; 47 (1982) 105-135 y 205-218.

— «Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie», *TLZ* 85 (1960) 401-420.

— «Remarks on Modern Intepretation of the Prophets», *JBL* 80 (1961) 309-319.

— «Prophetie und Geschichte», *TLZ* 89 (1964) 481-500.

— *Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (BZAW 99), De Gruyter, Berlín 1967.

— *Die symbolische Handlungen der Propheten*, Zwingli, Zúrich, 2ª ed. 1968.

— *Elia*, Zwingli, Zúrich 1968.

— *Geschichte der israelitischen Religion*, De Gruyter, Berlín 1969.

— «Priester und Prophet. Amt und Charisma?», *KuD* 17 (1971) 15-27.

— *Die Propheten des Alten Testaments*. 5 vol., Gerd Mohn, Gütersloh 1974-1976.

FRANKE, C.-J. M. O'BRIEN (eds.), *Aesthetics of Violence in the Prophets*, T & T Clark, New York 2010.

FREEDMAN, D. N., «Between God and Man: Prophets in Ancient Israel», en GITAY, Y. (ed.), *Prophecy and Prophets. The Diversity of Contemporary Issues in Scholarship.* Scholars Press, Atlanta 1997, pp. 57-88.

FRIEBEL, K. G., *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts. Rhetorical Nonverbal Communication* (JSOT SS 283), Academic Press, Sheffield 1999.

FRITZ, V. y otros (eds.), *Prophet und Prophetenbuch* (BZAW 185), De Gruyter, Berlín 1989.

FROLOV, S., «Is the Narrator also among the Prophets? Reading Zechariah without Presuppositions», *BI* 13 (2005) 13-40.

FUHS, H. F., *Sehen und Schauen. Die Wurzel hzh im Alten Orient und im Alten Testament. Ein Beitrag zum prophetischen Offenbarungsempfang* (FzB 32), Echter, Wurzburgo 1978.

FUß, B., «*Dies ist die Zeit, von der geschrieben ist...»: Die expliziten Zitate aus dem Buch Hosea in den Handschriften von Qumran und im Neuen Testament*, Aschendorff, Münster 2000.

GAFNEY, W. C., *Daughters of Miriam: Women Prophets in Ancient Israel*, Fortress, Minneapolis 2008.

GALIL, G. y otros (eds.), *Homeland and Exile* (SVT 130), Brill, Leiden 2009.

GANGLOFF, F., «La "Guerre Syro-Éphraimite" En Osée 5:8-14? Quelques Observations Critiques Breves», *BN* (2003) 74-84.

GARCÍA-BACHMANN, M., *Jeremías*, en *Comentario Bíblico Latinoamericano* II, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 329-381.

GARCÍA CORDERO, M., *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente* (BAC 390), Madrid 1977.

GARCÍA DE LA FUENTE, O., *La búsqueda de Dios en el Antiguo Testamento*. Guadarrama, Madrid 1971.

GERHARDS, M., *Studien zum Jonabuch*, Neukirchener, Neukirchen 2006.

GERHARDSSON, B., «Mündliche und schriftliche Tradition der Prophetenbücher», *TZ* 17 (1961) 216-220.

GERSTENBERGER, E. S., *Israel in der Perserzeit: 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, Kohlhammer, Stuttgart 2005.

GEYER, J. B., *Mythology and lament: studies in the oracles about the nations*, Ashgate, Aldershot 2004.

GIGNILLIAT, M., «Who is Isaiah's servant?: Narrative identity and theological potentiality», *ScotJT* 61 (2008) 125-136.

GISIN, W., *Hosea. Ein literarisches Netzwerk beweist seine Authentizität* (BBB 139), Philo, Berlín 2002.

GITAY, Z., «Prophecy and Prophecy: An Artistic Dilemma», en GITAY, Y. (ed.), *Prophecy and Prophets. The Diversity of Contemporary Issues in Scholarship*. Scholars Press, Atlanta 1997, pp. 149-164.

GITAY, Y., «Isaiah and the Syro-Ephraimite War», en J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah*, pp. 217-230

GITAY, Y. (ed.), *Prophecy and Prophets. The Diversity of Contemporary Issues in Scholarship*. Scholars Press, Atlanta 1997.

GOLDINGAY, J., *The Message of Isaiah 40–55: A Literary-Theological Commentary*, T & T Clark, Londres 2005.

— «Isaiah 40–55 in the 1990s.: Among Other Things, Deconstructing, Mystifying, Socio-critical, and Hearer-involving», *BI* 5 (1997) 225-246.

GOLDINGAY, J.-D. PAYNE, *Isaiah 40–55*, 2 vols. (ICC), T & T Clark, Londres 2006.

GOLDINGAY, J., (ed.), *Uprooting and Planting* (JSOT SS 459), T & T Clark, Londres 2007.

GONÇALVEZ, F. J., «Fondements du message social des prophètes», en A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (SVT 133), Brill, Leiden 2010, pp. 597-620.

GONZÁLEZ BLANCO, R., *Los profetas, traductores de Dios*, San Esteban, Salamanca 2004.

GONZÁLEZ (NUÑEZ), A., *Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Instituto de Estudios Eclesiásticos, Madrid 1969.

GONZÁLEZ, A., / N. LOHFINK / G. VON RAD, *Profetas verdaderos, profetas falsos*, Sígueme, Salamanca 1976.

GOODWIN, M. J., «Hosea and "the Son of the Living God" in Matthew 16:16b», *CBQ* 67 (2005) 265-283.

GÖRG, M., «Der Nabî'-"Berufener" oder "Seher"», *BN* 17 (1982) 23-25.

–«Weiteres sur Etymologie von nabî'», *BN* 22 (1983) 9-11.

GOSSAI, H., *Justice, Righteousness and the Social Critique of the Eight-Century Prophets,* Peter Lang, Nueva York 1993.

GOSSE, B., *Isaïe 13,1–14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations* (OBO 78), Vandenhoeck & Ruprecht, Friburgo/Gotinga 1988.

GOSWELL, G., «The fate and future of Zerubbabel in the prophecy of Haggai», *Bib* 91 (2010) 77-90.

— «David in the Prophecy of Amos», *VT* 61 (2011) 243-257.

GOTTWALD, N. K., *All the Kingdoms of the Earth. Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East,* Harper & Row, Nueva York 1964.

GOULDER, M., *Isaiah as Liturgy,* Ashgate, Aldershot 2004.

— «Deutero-Isaiah of Jerusalem», *JSOT* 28 (2004) 351-362.

GRABBE, L. L., *Priests, Prophets, Diviners, Sages: A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Trinity Press International, Valley Forge 1995.

GRABBE, L. L.-A. O. BELLIS, *The Priests in the Prophets: the Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets*. T & T Clark, Londres 2004.

GRAY, M., *Rhetoric and Social Justice in Isaiah*, T & T Clark, Nueva York 2006.

GREENBERG, R. M., *Ezekiel* 2 vols. (AB 22), Doubleday, Garden City 1983 y 1997.

GREENSPAHN, F., «Why Prophecy Ceased», *JBL* 108 (1989) 37-49.

GRESSMANN, H., *Der Messias*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1926.

Gross, W., (ed.), *Jeremia und die deuteronomistische Bewegung* (BBB 98), Beltz, Weinheim 1995.

Guillaume, A., *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites*, Hodder & Stoughton, Londres 1938.

Gunkel, H., «Die geheime Erfahrungen der Propheten Israels», en F. Daab-H. Wegener (eds.), *Suchen der Zeit*, Töpelmann, Giessen 1903, pp. 112-153.

— *I profeti*, Sansoni, Florencia 1967.

Gunneweg, A. H. J., *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung* (FRLANT 75), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1959.

Haag, H., «Gad und Nathan», en A. Kuschke-E. Kutsch (eds.), *Archäologie und Altes Testament*, Mohr, Tubinga 1970, pp. 135-143.

Haak, R. D., *Habakkuk* (SVT 44), Brill, Leiden 1992.

Habel, N., «The Form and Significance of the Call Narratives», *ZAW* 77 (1965) 297-323.

Hadjiev, T. S., *The Composition and Redaction of the Book of Amos* (BZAW 393), de Gruyter, Berlín 2009.

Hägglund, F., *Isaiah 53 in the Light of Homecoming after Exile* (FzAT 2. Reihe 31), Mohr, Tubinga 2008.

Haldar, A., *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1945.

Hallaschka, M., *Haggai und Sacharja 1–8: eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, De Gruyter, Berlín 2011.

Haller, E., *Charisma und Ekstasis: die Erzählung von dem Propheten Micha ben Jimla. 1 Kön 22,1-28a* (Theologische Existenz Heute 82), Kaiser, Múnich 1960.

Hallevy, R., «Man of God», *JNES* 17 (1958) 237-244.

Halperin, D. J., *Seeking Ezekiel. Text and Psychology*, Pennsylvania State University Press, University Park 1993.

Halvorson-Taylor, M. A., *Enduring Exile. The Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible* (SVT 141), Brill, Leiden 2011.

Hanhart, R., *Sacharja* (BK XIV), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1998.

Hanson, P. D., *The Dawn of Apocalyptic*, Fortress Press, Filadelfia 1975.

Haran, M., «From early to classical prophecy: continuity and change», *VT* 27 (1977) 385-397.

— «The Historical Background of the Prophecies of Amos», en *Birkat Shalom Vol 1, Studies in the Bible, Ancient near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Eisenbrauns, Winona Lake 2008.

HARDMEIER, C., «Verkündigung und Schrift bei Jesaja. Zur Entstehung der Schriftprophetie als Oppositionsliteratur im alten Israel», *ThGl* 73 (1983) 119-134.

— «Die Propheten Micha und Jesaja im Spiegel von Jeremia 26 und 2 Regum 18–20. Zur Prophetie-Rezeption in der Nach-Joschijanischen Zeit», en *Congress Volume Leuven* 1989, Brill, Leiden 1991, pp. 172-189.

HARTLE, J. A., «The Literary Unity of Zechariah», *JETS* 35 (1992) 145-157.

HARVEY, J., «Le RIB-Pattern, réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance», *Bib* 43 (1962) 172-196.

— *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance*, Desclée de Brouwer, París 1967.

HAUSER, A. J.-R. GREGORY, *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis* (JSOT SS 85), Academic Press, Sheffield 1990.

HAUSER, A. J.-S. KAUFMAN (eds.), *Recent Research on the Major Prophet*, Sheffield Phoenix, Sheffield 2008.

HAYES, J. H., *The History of the Form-critical Study of Prophecy* (SBLSP 1973, 1), pp. 60-99.

— *Amos, the Eighth-Century Prophet. His Times & His Preaching*, Abingdon Press, Nashville 1988.

HAYES, J. H.-S. A. IRVINE, *Isaiah the Eight-Century Prophet: His Time and His Preaching*, Abingdon, Nashville 1987.

HEINTZ, J.-G., *Le livre prophétique du Deutero-Esaïe*, Harowitz, Wiesbaden 2005.

HEINTZ, J. G.-L. MILLOT, *Le livre prophétique d'Osée. Texto-bibliographie du XXème siècle*, Harrassowitz, Wiesbaden 1999.

HEMPEL, J., *Die Mehrdeutigkeit der Geschichte als Problem der prohetischen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1936.

HENRY, M. L., *Prophet und Tradition* (BZAW 116), De Gruyter, Berlín 1969.

HENTSCHEL, G., *Die Elijaerzählungen* (Erfurter ThSt 33), St. Benno-Verlag, Leipzig 1977.

HERMISSON, H. J., *Deuterojesaja* (BK XI), Neukirchener, Neukirchen 1987-2003.

— «Kriterien "wahrer" und «falscher» Prophetie im AT. Zur Auslegung von Jeremia 23,16-22 und Jeremia 28,8-9», *ZTK* 92 (1995) 121-139.

— «Neue Literatur zu Deuterojesaja», *ThRu* 65 (2000) 237-284 y 379-430.

HERNÁNDEZ MARTÍN, J. F., *El mensaje religioso de Jeremías*, La Casa de la Biblia, Madrid 1971.

HERNANDO, E., «Profecía y redacción», *LuVitor* 20 (1971) 18-40.

— «Actitud del profeta Jeremías ante el culto y la centralización del culto realizada por el rey Josías», *Scriptorium Victoriense* 18 (1971) 35-72.

— «El pecado de los falsos profetas», *LuVit* 26 (1977) 360-380.

— «La contestación de los profetas «"preclásicos"», *Lumen* 5 (1977) 433-467.

HERNTRICH, V., *Ezechielprobleme* (BZAW 61), Töpelmann, Giessen 1933.

HERRMANN, S., *Die prophetische Heilserwartungen im Alten Testament* (BWANT 83), Kohlhammer, Stuttgart 1965.

— *Prophetie und Wirklichkeit in der Epoche des babylonischen Exils*, Calwer, Stuttgart 1967.

— *Ursprung und Funktion der Prophetie im alten Israel*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1976.

— *Jeremia* (BK XII/1-2), Neukirchener, Neukirchen 1986-1990) [solo Jr 1,1–2,34].

— *Jeremia. Der Prophet und das Buch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990.

HERRMANN, W., «Das unerledigte Problem des Buches Habakkuk», *VT* 51 (2001) 481-496.

HERTZBERG, H. W., «Jeremia und das Nordreich Israel», *TLZ* 77 (1952) 595-602.

HESKETT, R., *Messianism within the Scriptural Scrolls of Isaiah* (JSOT SS 456), T & T Clark, Londres-Nueva York 2007.

HIBBARD, J. T., *Intertextuality in Isaiah 24–27. The Reuse and Evocation of Earlier Texts and Traditions* (FzAT 2, 16), Mohr Siebeck, Tubinga 2006.

— «True and False Prophecy: Jeremiah's Revision of Deuteronomy», *JSOT* 35 (2011) 339-358.

HIEKE, T., *Kult und Ethos. Die Verschmelzung von rechtem Gottesdienst und gerechtem Handeln im Lesevorgang der Maleachischrift* (SBS 208), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2006.

HILL, A. E., *Malachi* (AB 25D), Doubleday, Garden City 1998.

HO FAI TAI, N., *Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9–14*. Calwer, Stuttgart 1996.

HÖFFKEN, P., *Das Buch Jesaja. Kap. 1–39*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1993.

— *Jesaja: Der Stand der Theologischen Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgeselschaft, Darmstadt 2004.

HOFFMAN, Y., «From Oracle to Prophecy: The Growth, Crystallization and Disintegration of a Biblical Gattung», *JNSL* 10 (1982) 75-81.

HOLLADAY, W. L., *A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*. 2 vols., Fortress Press, Filadelfia 1986-1989.

— «Plausible Circumstances for the Prophecy of Habakkuk», *JBL* 120 (2001) 123-142.

HÖLSCHER, G., *Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1914.

HOLT, E. K., *Prophesying the Past. The Use of Israel's History in the Book of Hosea* (JSOT SS 194), Academic Press, Sheffield 1995.

HONG, S.-H., *The Metaphor of Illness and Healing in Hosea and Its Significance in the Socio-Economic Context of Eighth-Century Israel and Judah*, Peter Lang, Oxford 2006.

HOONACKER, A. VAN, *Les douze Petits Prophètes*, Gabalda, París 1908.

HOSSFELD, F. L.-I. MEYER, *Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten*, Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, Friburgo 1973.

— *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches* (FzB 20), Echter, Wurzburgo 1977.

HOUSE, P. R., *Zephaniah. A Prophetic Drama* (JSOT SS 69), Academic Press, Sheffield 1988.

— *The Unity of the Twelve* (JSOT SS 97), Academic Press, Sheffield 1990.

HOUSTON, W. J., *Contending for Justice. Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*, 2º ed., T & T Clark, Londres 2008.

— «Exit to Oppressed Peasants? Rethinking the Background of Social Criticism in the Prophets», en J. DAY (ed.), *Prophecy and the Prophets* (JSOT SS 531), T & T Clark, Nueva York 2010, pp. 101-116.

HUGO, P., *Les deux visages d'Élie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17–18* (OBO 217), Vandenhoeck & Ruprecht, Friburgo 2006.

HULSTER, I. J. DE, *Iconographic exegesis and Third Isaiah* (FzAT 2/36), Mohr, Tubinga 2009.

HUMBERT, P., «Un héraut de la justice, Amos», *RTPh* 5 (1917) 3-35.

HUTTON, R. R., «Magic or Street Theater? The Power of the Prophetic Word», *ZAW* 107 (1995) 247-260.

HYATT, J. P., «The Beginning of Jeremiah's Prophecy», *ZAW* 78 (1966) 204-214.

IRSIGLER, H., *Zefanja* (HTHKAT), Herder, Friburgo 2002.

IRVINE, S. A., *Isaiah, Ahaz, and the Syro-Ephraimite Crisis* (SBLDS 123), Scholars Press, Atlanta 1990.

ISBELL, C. D., «The *limmûdîm* in the Book of Isaiah», *JSOT* 34 (2009) 99-109.

ISSERMANN, F. M., *Rebels and Saints. The Social Message of the Prophets of Israel*, The Bethany Press, San Luis 1933.

JACOB, E., *La tradition historique en Israël*, Faculté de Théologie Protestante, Montpellier 1946.

— «Quelques remarques sur les faux prophètes», *TZ* 13 (1957) 479-486.

— «Der Prophet Hosea und die Geschichte», *EvTh* 24 (1964) 281-290.

— «El profetismo a la luz de las investigaciones actuales», en J.-J. WEBER-J. SCHMITT, *Los estudios bíblicos en la actualidad*, Cristiandad, Madrid 1973, pp. 77-96.

— *Osée* (CAT 11a), Labor et Fides, Ginebra 1992.

JACOBS, M. R., *The Conceptual Coherence of the Book of Micah* (JSOT SS 322), Academic Press, Sheffield 2001.

JANOWSKI, B.-STUHLMACHER, P., *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Eerdmans, Grand Rapids 2004.

JANTHIAL, D., *L'oracle de Nathan et l'unité du livre d'Isaïe* (BZAW 343), De Gruyter, Berlín 2004.

— *El libro de Isaías o la fidelidad de Dios a la casa de David* (CB 142), Verbo Divino, Estella 2008.

JARAMILLO RIVAS, P., *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*, Verbo Divino, Estella 1992.

JARICK, J., «Prophets and Losses. Some Themes in Recent Study of the Prophets», *ET* 107 (1995) 75-77.

JARUZELSKA, I., *Amos and the Officialdom in the Kingdom of Israel*, Wydawnictwo Naukowe, Poznan 1998.

JASPERS, K., «Der Prophet Ezechiel. Eine pathographische Studie», en H. KRANZ (ed.), *Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihre Grenzgebieten*, Scherer, Heidelberg 1947, pp. 77-85.

JASTROW, M., «Rô'eh and Hôzeh in the Old Testament», *JBL* 28 (1909) 42-56.

JENNI, E., *Die politischen Voraussagen der Propheten*, Zwingli-verlag, Zúrich 1956.

JENSEN, J., *Ethical dimension of the prophets*, Liturgical Press, Collegeville 2006.

JENSON, P. P., *Obadiah, Jonah, Micah. A Theological Commentary* (JSOT SS 496), T & T Clark, Nueva York-Londres 2008.

JENSON, R. W., *Ezekiel*, Brazos Press, Grand Rapids 2009.

JEPSEN, A., *Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, Beck, Múnich 1934.

JEREMIAS, Ch., «Die Erzväter in der Verkündigung der Proheten», en H. DONNER y otros (eds.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1977, pp. 206-222.

JEREMIAS, J., art. *nabî'*: THAT II, 7-26.

— «The Hosea tradition and the Book of Jeremiah», *OTE* 7 (1994) 21-38.

— *Der Prophet Amos* (ATD), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1995.

— *Hosea und Amos: Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton (*FzAT 13), Mohr, Tubinga 1995.

— «Die Anfänge der Schriftprophetie», *ZTK* 93 (1996) 481-499.

JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, E., *Jonás, las setenta caras del profeta*, Grafite Ediciones, Bilbao 2001.

JINDO, J. Y., «On Myth and History in Prophetic and Apocalyptic Eschatology», *VT* 55 (2005) 412-415.

JOB, J. B., *Jeremiah's Kings: A Study of the Monarchy in Jeremiah*, Ashgate, Aldershot 2006.

JÖCKEN, P., *Das Buch Habakuk. Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung* (BBB 48), Peter Hanstein, Bonn 1977.

JOHNSON, A. R., *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, University of Wales Press, Cardiff 1962.

JOHNSTONE, W., «The Portrayal of Moses as Deuteronomic Archetypal Prophet in Exodus and its Revisal», en MOOR (ed.), *The Elusive Prophet*, pp. 159-174.

JONES, G. H., *The Nathan Narratives* (JSOT SS 80), Academic Press, Sheffield 1990.

JONG, M. J. DE, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies* (SVT 117), Brill, Leiden 2007.

— «Ezekiel as a Literary Figure and the Quest of the Historical Prophet», en H. J. DE JONGE-J. TROMP, *The Book of Ezekiel and Its Influence*, Ashgate, Aldershot 2007, pp. 1-16.

JONGE, H. J. DE-J. TROMP, *The Book of Ezekiel and Its Influence*, Ashgate, Aldershot 2007.

JOYCE, P. M., *Ezekiel, A Commentary* (JSOT SS 482), T & T Clark, Nueva York 2007.

JUNKER, H., *Prophet und Seher im Alten Testament*, Paulinus, Trier 1927.

KAHN, D., «The Historical Setting of Zephaniah's Oracles Against the Nations (Zeph 2:4-15)», en GALIL y otros (eds.), *Homeland and Exile* (SVT 130), Brill, Leiden 2009, pp. 439-453.

KAISER, O., «Gerechtigkeit und Heil bei den israelitischen Propheten und griechischen Denkern des 8.-6. Jhs.», *ZsT* 11 (1969) 312-328.

— «Der geknickte Rohrstab. Zum geschichtlichen Hintergund der Überlieferung und Weiterbildung der prophetischen Aegyptensprüche im 5 Jahrhundert», en H. GESE-H. P. RÜGER (eds.), *Wort und Geschichte* (AOAT 18), Butzon & Bercker Kevelaer, Neukirchen 1973, pp. 99-106.

KAISER, O.-V. FRITZ (eds.), *Prophet und Prophetenbuch* (BZAW 185), De Gruyter, Berlín 1989.

KALMANOFSKY, A., *Terror all around. The Rhetoric of Horror in the Book of Jeremiah* (JSOT SS 390), T & T Clark, Londres 2008.

KALTNER, J.-L. STULMAN (eds.), *Inspired Speech. Prophecy in the Ancient Near East* (JSOT SS 378), T & T Clark, Nueva York 2004.

KAMIONKOWSKI, S. T., *Gender Reversal and Cosmic Chaos: A Study on the Book of Ezekiel*, Sheffield Academic Press, Londres 2003.

KEEFE, A. A., *Woman's Body and the Social Body in Hosea* (JSOT SS 338), Sheffield Academic Press, Londres 2001.

KEEL, O., *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1, und 10 und Sach 4* (SBS 84/85), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977.

KELLE, B. E., *Hosea 2. Metaphor and Rhetoric in Historical Perspective*, Brill, Leiden 2005.

— «Hosea 1–3 in Twentieth-Century Scholarship», *CuBR* 7 (2009) 179-216.

— «Hosea 4–14 in Twentieth-Century Scholarship», *CuBR* 8 (2010) 314-375.

KELLE, B. E.-M. B. MOORE (eds.), *Israel's Prophets and Israel's Past; Essays on the Relationship of Prophetic Texts and Israelite History in Honor of John H. Hayes*. T & T Clark, Nueva York 2006.

KELLERMANN, U., *Messias und Gesetz. Grundlinien einer alttestamentlichen Heilserwartung* (BS 61), Neukirchener, Neukirchen 1971.

KESSLER, J., *The Book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud* (SVT 91), Brill, Leiden 2002.

— «Haggai, Zerubbabel, and the Political Status of Yehud; The Signet Ring in Haggai 2:23», en FLOYD-HAAK (eds.), *Prophets, prophecy, and Prophetical Texts in Second Temple Judaism* (JSOT SS 427), T & T Clark, Nueva York 2006, pp. 102-119.

KESSLER, M., (ed.), *Reading the Book of Jeremiah: A Search for Coherence*, Eerdmans, Winona Lake 2004.

KESSLER, R., *Micha* (HThKAT), Herder, Friburgo 1999.

— *Samuel, Priester und Richter. Königsmacher und Prophet*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007.

KIM, H., «Recent scholarship on Isaiah 1–39», en A. J. HAUSER (ed.), *Recent Research on the Major Prophets*, Phoenix Press, Sheffield 2008, pp. 118-141.

KLEGER, R., «Die Struktur der Jesaja-Apokalypse und die Deutung von Jes 26,19», *ZAW* 120 (2008) 526-546.

KLEIN, R. W., *Ezekiel: the prophet and his message*, University of South Carolina Press, Columbia 1988.

KLEIN, W. C., *The Psychological Pattern of Old Testament Prophecy*, Seabury-Western Theol. Seminary, Londres 1956.

KLINE, M. G., «The Structure of the Book of Zechariah», *JETS* 34 (1991) 179-193.

KLOSTERMANN, «Ezechiel. Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift», *ThStKr* 50 (1877) 391-493.

KNOBLOCH, H., *Die nachexilische Prophetentheorie des Jeremiabuches* (BZABR 12), Harrassowitz, Wiesbaden 2009.

KNOHL, I., «The Suffering Servant: from Isaiah to the Dead Sea Scrolls», en D. A. GREEN (ed.), *Scriptural Exegesis*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 89-104.

KNOPPERS, G. N., «Democratizing Revelation? Prophets, Seers and Visionaries in Chronicles», en J. DAY (ed.), *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, T & T Clark, Nueva York 2010, pp. 391-409.

KNOPPERS, G. N.-L. L. GRABBE (eds.), *Exile and Restoration Revisited; Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd*. T & T Clark, Londres 2009.

KOCH, D.-A., «The quotations of Isaiah 8,14 and 28,16 in Romans 9,33 and 1Peter 2,6.8 as test case for Old Testament quotations in the New Testament», *ZNT* 101 (2010) 223-240.

KOCH, K., «Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten», en H. W. WOLFF (ed.), *Probleme biblischer Theologie*, Kaiser, Múnich 1971, pp. 236-257.

— *Die Propheten I. Assyrische Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart 1978; la edición de 1995 amplía en 100 páginas la anterior.

— «Das Prophetenschweigen des deuteronomistischen Geschichtswerks», en J. JEREMIAS-L. PERLITT (eds.), *Die Botschaft und die Boten*, Neukirchener, Neukirchen 1981, pp. 115-128.

KÖCKERT, M., «Prophetie und Geschichte im Hoseabuch», *ZTK* 85 (1987) 3-30.

KÖCKERT, M.-U. BECKER-J. BARTHEL, «Das Problem des historischen Jesaja», en I. FISCHER-K. SCHMID-H. G. M. WILLIAMSON (eds.), *Prophetie in Israel*, Lit Verlag, Münster 2003, pp. 105-135.

KÖCKERT, M.-M. NISSINEN (eds.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* (FRLANT 201), Vandenhoek & Ruprecht, Gotinga 2003.

KOHN, R. L., *A New Heart and a New Soul: Ezekiel, the Exile and the Torah*, Sheffield Academic Press, Londres 2002.

— «Ezekiel at the Turn of the Century», *CuBR* 2 (2003) 9-31.

KOOIJ, A. VAN DE, «Wie heisst der Messias? Zu Jes 9,5 in den alten griechischen Versionen», en C. BULTMANN y otros (eds.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 2002, pp. 156-169.

KOOLE, J. L., *Isaiah. Part 3, vol. I: Isaiah 40–48* (HCOT), Kok Pharos, Kampen 1997; *Part 3, vol. 2: Isaiah 49–55*, Kok Pharos, Kampen 1998.

KORPEL, M. C. A.-J. C. DE MOOR, *The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40–55* (OTS 41), Brill, Leiden 1998.

KRATZ, R. G., «Die Redaktion der Prophetenbücher», en ÍD. (ed.), *Rezeption Und Auslegung Im Alten Testament und in Seinem Umfeld* (OBO 153), Friburgo 1997, pp. 9-27.

— *I profeti di Israele*, Queriniana, Brescia 2006.

— *Prophetenstudien*. Kleine Schriften II, Mohr Siebeck, Tubinga 2011.

KUNZ, A., «Das Jonabuch in motivgeschichtlicher Perspektive am Beispiel der ägyptischen Schiffbrüchigenerzählung», *ZAW* 116 (2004) 55-74.

KUSTÁR, Z., «*Durch seine Wunden sind wir geheilt*»: *eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch* (BWANT 154), Kohlhammer, Stuttgart 2002.

LAATO, A., *Who is Immanuel? The Rise and the Foundering of Isaiah's Messianic Expectations*, Akademis Förlag, Åbo 1988.

— *History and Ideology in the Old Testament Prophetic Literature* (CBOT 41), Almqvist & Wiksell, Estocolmo 1996.

— *A Star Is Rising. The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations*, Scholars Press, Atlanta 1997.

LAGE MARTÍNEZ, F., «La crítica del comercio en los profetas de Israel», *Moralia* 7 (1985) 3-28.

LALLEMAN-DE WINKEL, H., *Jeremiah in Prophetic Tradition: An Examination of the Book of Jeremiah in the Light of Israel's Prophetic Traditions*, Peeters, Lovaina 2000.

LAMARCHE, P., *Zacharie IX–XIV: structure littéraire et messianisme*, Gabalda, París 1961.

LANDY, F., *Hosea*, Academic Press, Sheffield 1995.

LANG, B., *Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1978.

— «Street Theater, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy», en J. LUST (ed.), *Ezekiel and His Book* (BETL 74), Peeters, Lovaina 1986, pp. 297-316.

— «Games Prophets Play: Street Theater and Symbolic Acts in Biblical Israel», en K. P. KÖPPING (ed.), *The Games of God and Man*, LIT, Hamburgo 1997, pp. 257-271.

LANGE, A., «Literary Prophecy and Oracle Collection: A Comparison between Judah and Greece in Persian Times», en FLOYD-HAAK (eds.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism*, T & T Clark, Nueva York 2006, pp. 248-275.

— *Vom prophetischen Wort zur prophetischen Tradition:Studien zur Traditions- und Redaktionsgeschichte innerprophetischer Konflikte in der Hebräischen Bibel* (FzAT 34), Mohr, Tubinga 2002.

LANNER, L., *«Who Will Lament Her». The Feminine and the Fantastic in the Book of Nahum* (JSOT SS 434), T & T Clark, Nueva York 2006.

LAU, W., *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches* (BZAW 225), De Gruyter, Berlín 1994.

LEEUWEN, C. VAN, *Obadja* (POT), G. F. Callenbach, Nijkerk 1993.

— *Joël* (POT), Callenbach, Nijkerk 1993.

LEHNART, B., *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen* (SVT 96), Brill, Leiden 2003.

LELLE, B. E.-M. B. MOORE (eds.), *Israel's Prophets and Israel's Past. Essays on the Relationship of Prophetic Texts and Israelite History in Honor of J. H. Hayes* (JSOT SS 446), T & T Clark, Nueva York 2006.

LEMAIRE, A., *Prophètes et rois. Bible et Proche-Orient*, Cerf, París 2001.

LEPORE, L., *Dal re Giosia al Messia. Problemi letterari, redazionali e teologici di Is 8,23b; 9,1-6*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma 1996.

LESCOW, T., «Dialogische Strukturen in den Streitreden des Buches Maleachi», *ZAW* 102 (1990) 194-212.

— «Das vorexilische Amosbuch: Erwägungen zu seiner Kompositionsgeschichte», *BN* 93 (1998) 23-55.

— *Das Buch Maleachi: Texttheorie-Auslegung-Kanontheorie*, Calwer, Stuttgart 1993.

— «Die Komposition des Buches Obadja», *ZAW* 111 (1999) 380-398.

LEUCHTER, M., *Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll: Historical Calamity and Prophetic Response*, Phoenix, Sheffield 2006.

Levin, C., «Das Amosbuch der anawim», en Íd., *Fortschreibungen: Gesammelte Studien zum Alten Testament* (BZAW 316), De Gruyter, Berlín 2003, pp. 265-290.

— «Das "Vierprophetenbuch". Ein exegetischer Nachruf», *ZAW* 123 (2011) 221-235.

Levison, J. R., «Prophecy in Ancient Israel: The Case of the Ecstatic Elders», *CBQ* 65 (2003) 503-521.

Lewis, J. P., «"A Prophet's Son" (Amos 7:14) Reconsidered», *RestQ* 49 (2007) 229-240.

Limburg, J., «The Prophets in Recent Study: 1967-1977», *Interpr* 32 (1978) 56-68.

— *Jonah: A Commentary*. SCM, Londres 1993.

Lindblom, J., «Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des alttestamentlichen Prophetismus», en J. Hempel y L. Rost (ed.), *Vom Ugarit nach Qumran* (BZAW 77), De Gruyter, Berlín 1958, pp. 89-104.

— *Prophecy in Ancient Israel*, Basil Blackwell, Oxford 1962.

— «Wisdom in the Old Testament Prophets», en M. Noth-D. Winton Thomas (eds.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (SVT 3), Brill, Leiden 1955, pp. 192-204.

Liwak, R., «Vierzig Jahre Forschung zum Jeremiabuch. I. Grundlagen», *ThRu* 76 (2011) 131-179.

Lods, A., *Israel. Desde los orígenes a mediados del siglo VIII (a. de J.C.)*, Barcelona 1941.

Lohfink, N., «Der junge Jeremia als Propagandist und Poet», en BETL 54, Lovaina 1981, pp. 351-368.

Long, B. O., «Prophetic Call Traditions and Reports of Visions», *ZAW* 84 (1972) 494-500.

— «Reports of Visions among the Prophets», *JBL* 95 (1976) 353-365.

— «Social Dimensions of Prophetic Conflict», *Semeia* 21 (1981) 31-53.

Loretz, O.,«Die Entstehung des Amos-Buches im Licht der Prophetien aus Mari, Assur, Ishchali un der Ugarit-Texte», *UF* 24 (1992) 179-215.

Lund, Ø., *Way Metaphors and Way Topics in Isaiah 40–55* (FzAT 2/28), Mohr Siebeck, Tubinga 2007.

Lundbom, J. R., *Jeremiah*. 3 vols. (AB), Doubleday, Nueva York 1999-2004.

Lust, J. (ed.), *Ezekiel and His Book* (BETL LXXIV), Peeters, Lovaina 1986.

Lux, R., *Jona: Prophet zwischen «Verweigerung» und «Gehorsam»: Eine erzählanalytische Studie* (FRLANT 162), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1994.

Lys, D., (ed.) *Studies on Prophecy* (SVT 26), Brill, Leiden 1974.

MACINTOSH, A. A., *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* (ICC), T & T Clark, Edimburgo 1997.

MAEIR, A. M., «The Historical Background and Dating of Amos VI 2: An Archaeological Perspective from Tell Es-Sâfi/Gath», *VT* 54 (2004) 319-334.

MAIER, G., *Der Prophet Hesekiel. Kapitel 1–24*, Brockhaus, Wuppertal 1998.

MALLAU, H. H., «Las diversas reacciones al mensaje de Israel y su ambiente. Una contribución al problema de los profetas verdaderos y los profetas falsos», *CuadT* 2 (1972) 35-57.

MANDIROLA, R., *Giona: Un Dio senza confini*, EDB, Bolonia 1999.

MANSON, R. A., «The Relation of Zech 9–14 to Proto-Zechariah», *ZAW* 88 (1976) 227-239.

MARCH, W. E., «Prophecy», en J. H. HAYES (ed.), *Old Testament Form Criticism*, Trinity University Press, San Antonio 1974, pp. 141-177.

MARCUS, D., «Nonrecurring Doublets in the Book of Joel», *CBQ* 56 (1994) 56-67.

MARINKOVIC, P., «Was wissen wir über den Zweiten Tempel aus Sach 1–8?», en R. BARTELMUS (ed.), *Konsequente Traditionsgeschichte* (OBO 126), Universitätsverlag, Friburgo 1993, pp. 281-295 [trad. inglesa: «What Does Zechariah 1–8 Tell us about the Second Temple?», en T. C. ESKENAZI-K. H. RICHARDS (eds.), *Second Temple Studies 2*, Academic Press, Sheffield 1994, pp. 88-103].

MARIOTTINI, C. F., «Malachi: A Prophet for His Time», *JBQ* 26 (1998) 149-157.

MARKL, D., «Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht», *Bib* 85 (2004) 99-108.

MARTIN-ACHARD, R., «Esaïe 47 et la tradition prophétique sur Babylonie», en J. A. EMERTON (ed.), *Prophecy* (BZAW 15), De Gruyter, Berlín 1980, pp. 83-105.

— *Amos. L'homme, le message, l'influence*, Labor et Fides, Ginebra 1984.

MASON, R., «The Prophets of the Restoration», en R. J. COGGINS y otros (eds.), *Israel's Prophetic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 137-154.

— *Zephaniah, Habakkuk, Joel* (OTG), Academic Press, Sheffield 1994.

— *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

MATEOS, C., «Uso e interpretación de Zac 9,9-10 en el Nuevo Testamento», *EstAgust* 7 (1972) 49-73; 8 (1973) 3-29.

MAYS, J. L., *Micah* (OTL), Westminster Press, Filadelfia 1976.

MAZAR, B. (ed.), *The World History of the Jewish People*, Massada Publishing, vol. III: *Judges*, Tel Aviv 1971.

Mazor, L., «Myth, history, and utopia in the prophecy of the shoot (Isaiah 10:33–11:9)», en C. Cohen y otros (eds.), *Sefer Moshe*, Eisenbrauns, Winona Lake 2004, pp. 73-90.

McKane, W., *Prophets and Wise Men* (SBT 14), SCM, Londres 1965.

— «Prophet and Institution», *ZAW* 94 (1982) 251-266.

— *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, 2 vols. (ICC), T & T Clark, Edimburgo 1986-1996.

— *Micah: Introduction and Commentary*, Edimburgo 1998.

McKeating, H., *Amos, Hosea, Micah*, Cambridge University Press, Cambridge 1971.

— *Ezekiel* (OTG), Academic Press, Sheffiel 1993.

Meadowcroft, T., *Haggai*, Phoenix Press, Sheffield 2006.

Meer, M. N. Van der y otros (eds.), *Isaiah in Context* (SVT 138), Brill, Leiden 2010.

Mein, A., *Ezekiel and the Ethics of Exile*, Oxford University Press, Oxford 2001.

Mein, A.-P. M. Joyce (eds.), *After Ezekiel; Essays on the Reception of a Difficult Prophet*. T & T Clark, Nueva York 2011.

Meinhold, A., *Maleachi* (BK XIV/8), Neukirchener, Neukirchen 2006.

Melugin, R. F., «Prophetic Books and the Problem of Historical Reconstruction», en *Prophets and Paradigms* (JSOT SS 229), Academic Press, Sheffield 1996, pp. 63-78.

— «Amos in Recent Research», *CuBR* 6 (1998) 65-101.

— «Isaiah 40–66 in recent research: the "unity" movement», en A. J. Hauser (ed.), *Recent Research on the Major Prophets*, Phoenix Press, Sheffield 2008, pp. 142-194.

Melugin, R. F.-M. A. Sweeney (eds.), *New Visions of Isaiah* (JSOT SS 214), Academic Press, Sheffield 1996.

Mendoza, C., «Malaquías: El profeta de la honra de Dios»: *RIBLA* 35-36 (2000) 225-242.

Merlo, P., «Il profetismo nel Vicino Oriente antico: panoramica di un fenomeno e difficoltà comparative», *Ricerche Storico Bibliche* 21 (2009) 55-83.

Mettinger, T. N. D., «Die Ebed-Jahwe-Lieder. Ein fragwürdiges Axiom», *ASTI* 11 (1977/78) 68-76.

— *A Farewell to the Servant Songs. A Critical Examination of an Exegetical Axiom*, CWK Gleerup, Lund 1983.

Meyers, C. L.-E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1–8* (AB 25B), Doubleday, Garden City 1987.

— *Zechariah 9–14* (AB 25C), Doubleday, Garden City 1993.

MILINOVICH, T. M., «Form Criticism and the Rîb in Isaiah 41,21–42,4», *BN* 136 (2008) 45-57.

MILLAR, W. R., *Isaiah 24–27 and the Origin of Apocalyptic* (HSMS), Scholars, Missoula 1976.

MILLARD, A. R., «La prophétie et l'écriture. Israël, Aram, Assyrie», *RHR* 202 (1985) 125-145.

— «"Take a Large Writing Tablet and Write on It": Isaiah, a Writing Prophet?», en DELL y otros (eds.),*Genesis, Isaiah, and Psalms* (SVT 135), Brill, Leiden 2010, pp. 105-117.

MILLER, J. E., «Dreams and Prophetic Visions», *Bib* 71 (1990) 401-404.

— «A Critical Response to Karin Adams's Reinterpretation of Hosea 4:13-14», *JBL* 128 (2009) 503-506.

MILLER, J. M., «Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars», *JBL* 85 (1966) 441-454.

MILLS, M. E., «Divine Violence in the Book of Amos», en FRANKE-O'BRIEN (eds.), *Aesthetics of Violence in the Prophets*, T & T Clark, New York 2010, pp. 153-179.

MITCHELL, H. G.-J. M. P. SMITH-J. A. BEWER, *A Critical and exegetical commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah* (ICC), T & T Clark, Edimburgo 1912.

MOL, J., *Collective and Individual Responsibility: A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 and 20* (SSN Neerlandica 53), Brill, Leiden 2009.

MÖLLER, K., «"Hear this word against you": A fresh look at the arrangement and the rhetorical strategy of the Book of Amos», *VT* 50 (2000) 499-518.

— *A Prophet in Debate. The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos* (JSOT SS 372), Academic Press, Sheffield 2003.

MOMMER, P., *Samuel. Geschichte und Überlieferung* (WMANT 65), Neukirchener, Neukirchen 1991.

MOOR, J. C. DE (ed.), *The Elusive Prophet* (OTS 45), Brill, Leiden 2001.

MORA, V., *Jonás* (CB), Verbo Divino, Estella 1987.

MORENO, C. A., «Falsos profetas en el Antiguo Testamento», *TVid* 14 (1977) 129-148.

MOWINCKEL, S., *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Dybwad, Cristiania 1914.

— *Jesaja-Disiplene: Profetien fra Jesaja til Jeremia*, Aschenhoug, Oslo 1926.

— *Prophecy and Tradition: the Prophetic Books in the light of the study of the growth and history of the Tradition*, Dybwad, Oslo 1946.

— *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, FAX, Madrid 1975.

NEEF, D., «Von Gottesgericht zum universalen Heil. Komposition und Redaktion des Zephanjabuches», *ZAW* 111 (1999) 530-546.

NÉHER, A., *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975.

NICCACCI, A. y otros, *Il libro di Giona. Analisi del testo ebraico e del racconto*, Franciscan Printing Press, Jerusalén 2004.

— «Il libro del profeta Michea: testo traduzione composizione senso», *SBF* 57 (2007) 83-161.

NICHOLSON, E. W., *Preaching to the Exiles. A study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, Basil Blackwell, Oxford 1970.

NIELSEN, K., *Yahweh as Prosecutor and Judge. An Investigation of the Prophetic Lawsuit (Rîb-Pattern)*, (JSOT SS 9), Academic Press, Sheffield 1978.

NISSINEN, M., *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives,* SBL, Scholars, Atlanta 2000.

— «How Prophecy Became Literature», *SJOT* 19 (2005) 153-172.

NISSINEN, M.-C. L. SEOW-R. K. RITNER, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, SBL, Scholars, Atlanta 2003.

NITSCHE, S. A., *Jesaja 24–27: ein dramatischer Text* (BWANT 166), Kohlhammer, Stuttgart 2006.

NOGALSKI, J., *Literary Precursors to the Book of the Twelve* (BZAW 217), De Gruyter, Berlín 1993.

— *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW 218), De Gruyter, Berlín 1993.

— «Joel as "Literary Anchor" for the Book of the Twelve», en J. NOGALSKI-M. A. SWEENEY (eds.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve*, SBL, Scholars, Atlanta 2000, pp. 91-109.

NOGALSKI, J.-M. A. SWEENEY (eds.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve*, SBL, Scholars, Atlanta 2000.

NORTH, C. R., *The Old Testament Interpretation of History*, The Epworth Press, Londres 1946, ²1953.

NOVICK, T., «Duping the Prophet: On 'anak (Am 7.8b) and Amos's Visions», *JSOT* 33 (2008) 115-128.

NOWACK, W., *Die Kleinen Propheten* (HKAT III/4), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1903.

NUNES CARREIRA, J., «Micha-ein Ältester von Moreschet?», *TLZ* 90 (1981) 19-28.

NURMELA, R., *Prophets in Dialogue. Inner-Biblical Allusions in Zechariah 1–8 and 9–14*, University Press, Åbo 1996.

OBERFORCHER, R., *Das Buch Micha*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1995.

O'BRIEN, J. M., «Malachi in Recent Research», *CuBR* 3 (1995) 81-94.

— *Nahum*, Sheffield Academic Press, London 2002.

— *Challenging Prophetic Metaphor: Theology and Ideology in the Prophets*, John Knox, Westminster 2008.

O'BRIEN, J. M.-C. FRANKE (eds.), *The Aesthetics of Violence in the Prophets*. T & T Clark, Nueva York 2010.

O'CONNELL, R. H., *Concentricity and Continuity: The Literary Structure of Isaiah* (JSOT SS 188), Academic Press, Sheffield 1994.

ODELL, M. S.-J. T. STRONG (eds.), *The Book of Ezekiel: Theological and anthropological perspectives*, SBL, Scholars, Atlanta 2000.

OLLEY, J. W., «Trajectories of Ezekiel: part I», *CuBR* 9 (2011) 137-170.

OLMO LETE, G. DEL, «Los títulos mesiánicos de Is 9,5», *EstBíb* 24 (1965) 239-243.

— «La profecía del Emanuel (Is 7,10-17). Estado actual de la interpretación», *EphMar* 22 (1972) 357-385.

— *La vocación del líder en el antiguo Israel*, Universidad Pontificia, Salamanca 1973.

ORLINSKY, H. M., «The Seer in Ancient Israel», *OrAnt* 4 (1965) 153-174.

— «The Seer-Priest», en B. MAZAR, *The World History of the Jewish People*, vol. III: *Judges*, Massada Publishing, Tel Aviv 1971, pp. 268-279.

ORLINSKY, H. M. (ed.), *Interpreting the Prophetic Tradition*, Ktav, Nueva York 1970.

OSSWALD, E., *Falsche Prophetie im AT*, Mohr, Tubinga 1962.

— «Aspekte neuerer Prophetenforschung», *TLZ* 109 (1984) 641-650.

OSTBORN, G., *Yahweh's Words and Deeds. A Preliminary Study into the Old Testament Presentation of History*, Univ. Arsskrift, Upssala 1951:7.

OSUJI, A. C., *Where Is the Truth?: Narrative Exegesis and the Question of True and False Prophecy in Jer 26–29 (MT)* (BETL 214), Peeters, Lovaina 2010.

OSWALD, W., *Nathan der Prophet: Eine Untersuchung zu 2 Samuel 7 und 12 und 1 Könige 1* (ATANT 94), Theologischer Verlag, Zúrich 2008.

OSWALT, J. N., *The Book of Isaiah: Chapters 40–66* (NICOT), Eerdmans, Grand Rapids 1998.

OTTO, S., «The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History», *JSOT* 27 (2003) 487-508.

OTZEN, B., *Studien über Deuterosacharja*, Prostant apud Munksgaard, Copenhage 1964.

OVERHOLT, T. W., «Some Reflections on the Date of Jeremiah's Call», *CBQ* 33 (1971) 165-184.

— «Seeing is Believing: The Social Setting of Prophetic Acts of Power», *JSOT* 23 (1982) 3-31.

— *Prophecy in Cross-Cultural Perspective*, Scholars, Atlanta 1986.

— «The End of Prophecy. No Players without a Program», *JSOT* 42 (1988) 103-115.

— *Channels of Prophecy: The Social Dynamics of Prophetic Activity*, Fortress, Minneapolis 1989.

— «Elijah and Elisha in the Context of Israelite Religion», en *Prophets and Paradigms* (JSOT SS 229), Academic Press, Sheffield 1996, pp. 94-111.

PAAS, S., «Seeing and singing: visions and hymns in the Book of Amos», *VT* 52 (2002) 253-274.

PARKER, S. B., «Possession Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel», *VT* 28 (1978) 271-285.

PARPOLA, S., *Assyrian Prophecies*, University Press, Helsinki 1997.

PATTERSON, R. D. «Prophetic Satire as a Vehicle for Ethical Instruction», *JETS* 50 (2007) 47-69.

PAUL, Sh. M., «Amos III 15, Winter and Summer Mansions», *VT* 28 (1978) 358-359.

— *Amos*, The Magnes Press, Jerusalén 1994.

PAVLOVSKY, V.-E. VOGT, «Die Jahre der Könige von Juda und Israel», *Bib* 45 (1964) 321-347.

PENNA, A., *Geremia*, Marietti, Turín 1952.

— *Isaia*, Marietti, Turín 1958.

PENTIUC, E. J., *A Commentary on Hosea with Patristic Annotations*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline 2002.

PERLITT, L., «Mose als Prophet», *EvTh* 31 (1971) 588-608.

— *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja* (ATD 25/1), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 2004.

PERSON, R. F., *Second Zechariah and the Deuteronomic School* (JSOT SS 167), Academic Press, Sheffield 1993.

— *In Conversation with Jonah: Conversation Analysis, Literary Criticism, and the Book of Jonah* (JSOT SS 220), Academic Press, Sheffield 1996.

PETERSEN, D. L., *The Roles of Israel's Prophets* (JSOT SS 17), Academic Press, Sheffield 1981.

— *Late Israelite Prophecy. Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles* (SBL MS 23), Scholars, Missoula 1977.

— «Rethinking the End of Prophecy», en M. AUGUSTIN-K.-D. SCHUNCK (eds.), *«Wünschet Jerusalem Friede»*, Peter Lang, Fráncfort 1988, pp. 65-71.

— *Zechariah 9–14 and Malachi* (OTL), SCM, Londres 1995.

— «Rethinking the Nature of Prophetic Literature», en GITAY, Y. (ed.), *Prophecy and Prophets. The Diversity of Contemporary Issues in Scholarship.* Scholars Press, Atlanta 1997, pp. 23-40.

— «Malachi: The Form-Critical Task», en K.-D. SCHUNCK-M. AUGUSTIN (eds.), «*Lasset uns Brücken bauen*» (BEAT 42), Peter Lang, Fráncfort 1998, pp. 269-274.

— «Defining Prophecy and Prophetic Literature», en NISSINEN-SEOW-RITNER, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, SBL, Scholars, Atlanta 2003, pp. 33-44.

— *The Prophetic Literature: An Introduction*, Westminster John Knox, Louisville 2002.

— «The Ambiguous Role of Moses as Prophet», en LELLE-MOORE (eds.), *Israel's Prophets and Israel's Past* (JSOT SS 446), T & T Clark, Nueva York 2006, pp. 311-324.

PETTERSON, A. R., *Behold Your King. The Hope for the House of David in the Book of Zechariah* (JSOT SS 513), T & T Clark, Nueva York 2009.

PFEIFER, G., *Die Theologie des Propheten Amos*, Peter Lang, Fráncfort 1995.

PIGOTT, S. M., «Amos: An Annotated Bibliography», *SWJT* 44 (1995) 29-35.

PLÖGER, O.,*Theokratie und Eschatologie* (WMANT 40), Neukirchener, Neukirchen 1959.

PONGUTÁ, H. S., «La ruina de un imperio. Una relectura de Hab 2,5-14», *Teología Xaveriana* 25 (1975) 43-50.

POHLMANN, K.-F., *Der Prophet Esekiel (Ezechiel)* 2 vols. (ATD 22), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1996 y 2001.

— «Forschung am Ezechielbuch 1969-2004», *ThRu* 71 (2006) 60-90, 164-191 y 265-309.

— *Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion,* Wissenschaftliche Buchgeselschaft, Darmstadt 2008.

POMYKALA, K. E., *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism*, Scholars, Atlanta 1995.

PORATH, R., *Die Sozialkritik im Jesajabuch: Redaktionsgeschichtliche Analyse* (EHS XXIII/503), Peter Lang, Berna 1994.

PORTER, J. R., «benê hannebî'îm», *JThSt* 32 (1981) 423-429.

— «The origins of prophecy in Israel», en R. COGGINS-A. PHILLIPS-M. KNIBB, *Israel's Prophetic Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 12-31.

PREMNATH, D. N., «Amos and Hosea: Sociohistorical Background and Prophetic Critique», *Word & World* 28 (2008) 125-132.

PRINSLOO, W. S., *The Theology of the Book of Joel* (BZAW 163), De Gruyter, Berlín 1985.

— «The Unity of the Book of Joel», *ZAW* 104 (1992) 66-81.

Profetismo en la biblia, El, Colegio Universitario de San Pablo, Madrid 1975.

RAABE, P. R., *Obadiah* (AB 24D), Doubleday, Nueva York 1996.

RAD, G. VON, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Sígueme, Salamanca 1971, especialmente II, 17-161.

— «El ritual real judío», en ÍD., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1982, pp. 191-198.

— *Gottes Wirken im Israel*, Neukirchener, Neukirchen 1974 [trad. española: *La acción de Dios en Israel*, Trotta, Madrid 1996].

— «Die Wege Gottes in der Weltgeschichte nach dem Zeugnis der Propheten», en ÍD., *Gottes Wirken im Israel*, Neukirchener, Neukirchen 1974, pp. 213-229.

RADEMAKERS, J., «La mère de l'Emmanuel: "Le Seigneur lui-même vous donnera un signe" (Is 7,14)», *NRT* 128 (2006) 529-545.

RAMÍREZ, G., «The Social Location of the Prophet Amos in Light of the Group/Grid Cultural Anthropological Model», en REID (ed.), *Prophets and Paradigms*, pp. 112-124.

RAMIS, F., *Isaías*. PPC, Madrid 2004.

— *Isaías 40–66*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008.

RAMLOT, L., «Prophétisme»: DBS VIII (París 1972) 811-1222.

RAURELL, F., «El juicio profético sobre los acontecimientos», *EstFranc* 71 (1970) 137-158.

— «El libro de Jeremías», *EstFranc* 82 (1981) 1-86.

REDDIT, P. L., «Nehemiah's First Mission and the Date of Zechariah 9–14», *CBQ* 56 (1994) 664-678.

— «The Book of Malachi in the Social Setting», *CBQ* 56 (1994) 240-255.

— *Haggai, Zechariah and Malachi* (NCBC), Eerdmans, Grand Rapids 1995.

— *Introduction to the Prophets*, Eerdmans, Grand Rapids 2008.

— «The King in Haggai-Zechariah 1–8», en M. BODA-M. FLOYD (eds.), *Tradition in Transition* (JSOT SS 475), T & T Clark, Nueva York 2008, pp. 56-82.

REGGI, R., *Ezechiele*, EDB, Bolonia 2009.

REID, S. R., «The End of Prophecy in the Light of Contemporary Social Theory: A Draft», en SBLSP, Scholars, Atlanta 1985, pp. 515-523.

— (ed.), *Prophets and Paradigms* (JSOT SS 229), Academic Press, Sheffield 1996.

REIMER, D. J., «Jeremiah Before the Exile?», en J. DAY (ed.), *In Search of Pre-exilic Israel* (JSOT SS 406), T & T Clark, Londres 2004, pp. 207-224.

REIMER, H., *Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos* (SBS 149), KBW, Stuttgart 1992.

REISS, M., «Hosea: a Schizophrenic Prophet!», *SJOT* 25 (2011) 116-125.

RENAUD, B., *Structures et attaches littéraires de Mi 4–5*, Gabalda, París 1964.

— *La formation du livre de Michée*, Gabalda, París 1977.

RENDTORFF, R., «Tradition und Prophetie», *ThViat* 8 (1961-1962) 216-226.

— «Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel», *ZTK* 59 (1962) 145-167.

— *nabî' im AT*, ThWNT 6, Stuttgart 1958, pp. 796-813.

RENKEMA, J., *Obadiah* (HCOT), Peeters, Lovaina 2003.

RENZ, T., *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel* (SVT 76), Brill, Leiden 1999.

REVENTLOW, H. GRAF, *Wächter über Israel. Ezechiel und seine Tradition*, Töpelmann, Berlín 1962.

— *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Mohr, Gütersloh 1963.

— *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (ATD 25/2), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1993 [trad. italiana: *Aggeo, Zaccaria e Malachia*, Paidea, Brescia 2010].

RICCIARDI, A., «Las declaraciones anticultuales de los profetas preexílicos», *CuadT* 59 (1966) 183-198.

ROBERTS, J. J. M., *Nahum, Habakkuk, and Zephanja. A Commentary* (OTL), Louisville 1991.

— «Whose child is this?: reflections on the speaking voice in Isaiah 9:5, en ÍD., *The Bible and the ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake 2002, pp. 143-156.

— «Prophets and kings: a new look at the royal persecution of prophets against its Near Eastern background», en B. A. STROWN y otros (eds.), *A God so Near*, Eisenbrauns, Winona Lake 2003, pp. 341-354.

— «The Visual Elements in Isaiah's Vision in Light of Judaean and Near Eastern Sources», en J. R. Wood y otros (eds.), *From Babel to Babylon* (JSOT SS 455), T & T Clark, Nueva York 2006, pp. 197-213.

ROBINSON, T. H., «The Ecstatic Element in OT Prophecy», *Expositor* 21 (1921) 217-238.

— *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, Duckworth, Londres 1923; 2ª ed. 1953.

ROFÉ, A., *Introduzione alla letteratura profetica*, Paideia, Brescia 1995 [trad. inglesa: *Introduction to the Prophetic Literature*, Academic Press, Sheffield 1997].

ROGERSON, J. W., «The Social Background of the Book of Malachi», en P. J. HARLAND-O. T. R. HAYWARD (eds.), *New Heaven and New Earth* (SVT 77), Brill, Leiden 1999, pp. 171-179.

ROM-SHILONI, D., «Ezekiel as the voice of the Exiles and constructor of exilic ideology», *HUCA* 76 (2005) 1-45.

— «Group Identities in Jeremiah: Is It the Persian Period Conflict?», en BEN ZVI y otros (eds.), *A Palimpsest: Rhetoric, Ideology, Stylistics, and Language Relating to Persian Israel,* Gorgias, Piscataway 2009, pp. 11-46.

RONCACE, M., *Jeremiah, Zedekiah, and the Fall of Jerusalem*, T & T Clark, Nueva York 2005.

ROOKER, M. F., «Dating Isaiah 40–66: What Does the Linguistic Evidence Say?», *WThJ* 58 (1996) 303-312.

ROSE, W. H., *Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Post-exilic Period* (JSOT SS 304), Academic Press, Sheffield 2000.

RÖSEL, H. N., «Kleine Studien zur Entwicklung des Amosbuches», *VT* 43 (1993) 88-101.

ROSENBAUM, S. N., *Amos of Israel: A New Interpretation*, Mercer University Press, Macon 1990.

ROSS, J. F., «Prophecy in Hamat, Israel, and Mari», *HTR* 63 (1970) 1-28.

ROTHENBUSCH, R., «Das Ezechiel-Buch als Stimme der babylonischen Diaspora», en C. DILLER y otros (eds.), *Studien zu Psalmen und Propheten*, Herder, Friburgo 2010, pp. 251-277.

ROTTZOLL, D. U., *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuches* (BZAW 243), De Gruyter, Berlín 1996.

ROWLEY, H. H., «The nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study», *HTR* 38 (1945) 1-38; reimpreso en ÍD., *The Servant of the Lord and Other Essays*, Lutterworth Press, Londres 1952, pp. 97-134.

— «The Marriage of Hosea», *BJRL* 39 (1956) 200-233.

RUDNIG-ZELT, S., «Die Genese des Hoseabuches: Ein Forschungsbericht», en P. WEIMAR y otros (eds.), *Textarbeit* (AOAT 294), Ugarit-Verlag, Münster 2003, pp. 351-383.

— *Hoseastudien. Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches* (FRLANT 213), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 2006.

RUDOLPH, W., *Jeremia* (HAT 12), Mohr, Tubinga, 3ª ed. 1968.

— *Hosea* (KAT 13/1), Gerd Mohn, Gütersloh 1966.

— *Haggai, Sacharja 1–8, 9–14* (KAT 13/4), Gütersloher, Gütersloh 1970.

— *Joel, Amos, Obadja, Jona* (KAT 13/2), Gerd Mohn, Gütersloh 1971.

— *Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja* (KAT 13/3), Gerd Mohn, Gütersloh 1975.

RUPPERT, L., y otros (eds.), *Künder des Wortes*, Echter, Wurzburgo 1982.

RUITEN, J. VAN, «His Master's voice? The Supposed Influence of the Book of Isaiah in the Book of Habakkuk», en RUITEN-VERVENNE (eds.), *Studies in the Book of Isaiah* (BETL 132), Peeters, Lovaina 1997, pp. 397-411.

RUITEN, J. VAN-M. VERVENNE (eds.), *Studies in the Book of Isaiah* (BETL 132), Peeters, Lovaina 1997.

RUSSELL, D. S., *The Method & Message of Jewish Apocalyptic 200 BC-AD 100*, The Westminster Press, Filadelfia 1964.

SAILHAMER, J. H., «Hosea 11:1 and Matthew 2:15», *WTJ* 63 (2001) 87-96.

SALTERS, R. B., *Jonah and Lamentations* (OTG), Academic Press, Sheffield 1994.

SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Profetas de misericordia. Transmisores de una palabra*, San Pablo, Madrid 2007.

SASSON, J. M., *Jonah* (AB 24B), Doubleday, Garden City 1990.

SATTERTHWAITE, P. E., «The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2–8», *TynB* 49 (1998) 1-28.

SAVOCA, G., *Un profeta interroga la storia. Ezechiele e la teologia della storia*, Herder, Roma 1976.

— *El libro de Ezequiel* (Guía espiritual del Antiguo Testamento), Herder, Barcelona 1992.

SAWYER, J. F. A., «A change of emphasis in the study of the prophets», en COGGINS-PHILLIPS-KNIBB, *Israel's Prophetic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 233-249.

SCHAEFER, K. R., «The Ending of the Book of Zechariah: A Commentary», *RB* 100 (1993) 165-238.

— «Zechariah 14 and the Composition of the Book of Zechariah», *RB* 100 (1993) 368-398.

— «Zechariah 14: A Study in Allusion», *CBQ* 57 (1995) 66-91.

SCHARBERT, J., *Die Proheten Israels bis 700 v. Chr.*, Verlag J. P. Bachem, Colonia 1965-1967.

— «Jeremia und die Reform des Joschija», en BOGAERT (ed.), *Le livre de Jérémie* (BETL 54), 2ª ed., Peeters, Lovaina 1997, pp. 40-57.

SCHART, A., *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs.Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftübergreifender Redaktionsprozesse* (BZAW 260), De Gruyter, Berlín 1998.

— «The Book of Jeremiah and the Visions of Amos», *RvEx* 101 (2004) 267-286.

SCHEDL, C., *Geschichte des AT.* IV: *Das Zeitalter der Propheten*, Tyrolia Verlag, Insbruck 1962.

Schipper, J. *Disability and Isaiah's Suffering Servant*, Oxford University Press, Oxford 2011.

Schmid, H. H., «Amos. Zur Frage nach der «geistigen Heimat» des Propheten», *WuD* 10 (1969) 85-103.

Schmid, K. y otros (eds.), *Heilserwartungen in den Prophetenbüchern des Alten Testaments* (SBS 194), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2005.

Schmidt, L., «*De Deo*».*Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff und von Hi 1* (BZAW 143), De Gruyter, Berlín 1976.

— «Die Amazja-Erzählung (Am 7,10-17) und der historische Amos», *ZAW* 119 (2007) 221-235.

Schmidt, W. H., «Die prophetische "Grundgewissheit". Erwägungen zur Einheit prophetischer Verkündigung», *EvTh* 31 (1971) 630-650.

— *Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung* (BSt 64), Neukirchener, Neukirchen 1973.

— *Das Buch Jeremia. Kap. 1–20* (ATD 20), Gotinga 2008.

Schmitt, A., *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel* (BWANT 114), Kohlhammer, Stuttgart 1982.

Schmitt, H. Ch., «Prophetie und Tradition. Beobachtungen zur Frühgeschichte des israelitischen Nabitums», *ZTK* 74 (1977) 255-272.

Schoors, A., «Historical Information in Isaiah 1–39», en Ruiten-Verwenne, *Studies in the Book of Isaiah* BETL 132, Peeters, Lovaina 1997, pp. 73-93.

Schöpflin, K., *Theologie als Biographie im Ezechielbuch: Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie* (FzAT 36), Mohr Siebeck, Tubinga 2002.

Schramm, B., *The Opponents of Third Isaiah: Reconstructing the Cultic History of the Restoration* (JSOTS 193), Academic Press, Sheffield 1995.

Schreiner, J., «Jeremia und die joschijanische Reform», en W. Gross, (ed.), *Jeremia und die deuteronomistische Bewegung* (BBB 98), Beltz, Weinheim 1995, pp. 11-31.

Schullerus, K., «Überlegungen zur Redaktonsgeschichte des Amosbuches anhand von Am 9,7-10», *BN* 85 (1996) 56-69.

Schultz, R. L., *The Search for Quotation. Verbal Parallels in the Prophets* (JSOT SS 180), Academic Press, Sheffield 1999.

Schultz-Rauch, M., *Hosea und Jeremia: Zur Wirkungsgeschichte des Hoseabuches*, Calwer, Stuttgart 1995.

Schweizer, H., «Literarkritischer Versuch zur Erzählung von Micha ben Jimla (1 Kön 22)», *BZ* 23 (1979) 1-19.

SEEBAS, H., «Micha ben Jimla», *KuD* 19 (1973) 109-124.

SEIFERT, B., *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch* (FRLANT 166), Vandenhoek & Ruprecht, Gotinga 1996.

SEITZ, C. R., *Theology in Conflict* (BZAW 176), De Gruyter, Berlín 1989.

— «How is the Prophet Isaiah Present in the Latter Half of the Book? The Logic of Chapters 40–66», *JBL* 115 (1996) 219-240.

SEKINE, S., *Die Tritojesajanische Sammlung (Jes 56–66) redaktionsgeschichtlich untersucht* (BZAW 175), De Gruyter, Berlín 1989.

SELLIN, E., *Der alttestamentliche Prophetismus*, Deichert, Leipzig 1912.

SEVILLA JIMÉNEZ, C., «La crisis de Jonás», *Carthaginensia* 23 (1997) 19-37.

— *El desierto en el profeta Oseas*, Verbo Divino, Estella 2006.

SEYBOLD, K., *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten* (FRLANT 107), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1972.

— *Profane Prophetie: Studien zum Buch Nahum* (SBS 135), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1989.

— *Nahum-Habakuk-Zephanja*, Theologischer, Zúrich 1991.

— *Der Prophet Jeremia: Leben und Werk*, Calwer, Stuttgart 1993.

— *Die Sprache der Propheten; Studien zur Literaturgeschichte der Prophetie*, Pano Verlag, Zúrich, 1999.

— *Poetik der prophetischen Literatur im Alten Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 2010.

SGARGI, G., *Giona*. EDB, Bolonia 2004.

SHAW, C. S., *The Speeches of Micah: A Rhetorical-Historical Analysis* (JSOT SS 145), Academic Press, Sheffield 1993.

SHEMESH. Y., «The Elisha Stories as Saint's Legends», *JHS* 8 (2008) 1-41.

SICRE, J. L., «La mediación de Ciro y la del Siervo de Dios en Deuteroisaías», *EstEcl* 50 (1975) 179-210.

— *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Cristiandad, Madrid 1979.

— «*Con los pobres de la tierra*». *La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1985.

— *Los profetas de Israel y su mensaje*, Cristiandad, Madrid 1986.

— *El culto en Israel*, Fundación Santa María, Madrid 1990.

— *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, Verbo Divino, Estella 1995.

SIMIÁN-YOFRE, H., *El desierto de los dioses. Teología e historia en el libro de Oseas*, El Almendro, Córdoba 1993.

— *Amos*, Paoline, Milán 2002.

SIMKINS, R. A., *Yahweh's Activity in History and Nature in the Book of Joel*, Mellen Press, Lewinston 1991.

— «God, History, and the Natural World in the Book of Joel», *JBQ* 55 (1993) 435-452.

SIVATTE, R. DE, «El regreso siempre posible a Dios y al hermano. La conversión en Jeremías», en A. PUIG I TÀRRECH (ed.), *Perdó i reconciliació en la tradició jueva*, Montserrat 2002, pp. 115-143.

SMELIK, K. A. D., «De functie van Jeremia 50 en 51 bennen het boek Jeremia», *NedTT* 41 (1987) 265-278.

SMEND, R., «Das Wort Jahwes an Elia: Erwägungen Zur Komposition Von 1 Reg 17–19», *VT* 25 (1975) 525-543.

— «Der biblische und der historische Elia», en *Congress Volume Edinburgh 1974* (SVT 28), Brill, Leiden 1975, 167-184.

SMITH, E. J., «The Dating of the Book of Zephaniah», *OTWSA* (1975) 70-74.

SMITH, J. M. P., *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah and Nahum* (ICC), T & T Clark, Edimburgo 1911.

— *The Book of the Prophet Ezekiel*, Society for Promoting Christian Knowledge, Londres 1931.

SMITH, P. A., *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah. The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56–66* (SVT 62), Brill, Leiden 1995.

SMITH, R. L., *Micah-Malachi* (WBC 32), Word, Waco 1984.

SMITH, W. R., *The Prophets of Israel and Their Place in History*, Transaction, New Brunswick 2002.

SMITH-CHRISTOPHER, D., «Ezekiel on Fanon's Couch: A Postcolonialist Dialogue with David Halperin's *Seeking Ezekiel*», en G. JOHNS (ed.), *Peace and Justice Shall Embrace*, Pandora, Scottdale, pp. 108-144.

SNEED, M., «Israelite Concern for the Alien, Orphan, and Widow: Altruism or Ideology?», *ZAW* 111(1999) 498-507.

SOGGIN, J. A., «Amos and Wisdom», en R. P. GORDON y otros (eds.), *Wisdom in Ancient Israel*, University Press, Cambridge 1995, pp. 119-123.

SOMMER, B. D., «Did Prophecy Cease? Evaluating a Revaluation», *JBL* 115 (1996) 31-47.

— *A Prophet Reads Scripture. Allusion in Isaiah 40–66*, Standford University Press, Standford 1998.

SPREAFICO, A., *Sofonia*, Marietti, Génova 1991.

SPRONK, K., *Nahum* (HCOT), Kok Pharos, Kampen 1997.

STACEY, W. D., *Prophetic Drama in The Old Testament*, Epworth Press, Londres 1990.

STAERK, W., *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1908.

STECK, O. H., *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament: Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, Neukirchener, Neukirchen 1991.

— *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), De Gruyter, Berlín 1991.

— *Gottesknecht und Zion: Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja* (FzAT 4), Mohr, Tubinga 1992.

— *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis*, Mohr, Tubinga 1996.

STEINER, R. C., *Stockmen from Tekoa, Sycomores from Sheba* (CBQ MS 36), Catholic Biblical Association, Washington 2003.

STEINS, G., *Gericht und Vergebung. Re-Visionen im Amosbuch* (SBS 221), KBW, Stuttgart 2010.

STIPP, H.-J., *Elischa-Propheten-Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruirt auf dem Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2–7* (ATSAT 24), EOS, St. Ottilien 1987.

— «Das judäische und das babylonische Jeremiabuch», en A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (SVT 133), Brill, Leiden 2010, pp. 239-264.

STÖKL, J., «Ištar's Women, Yhwh's Men? A Curious Gender-Bias in Neo-Assyrian and Biblical Prophecy», *ZAW* 121 (2009) 87-100.

STRAZICICH, J., *Joel's Use of Scripture and Scripture's Use of Joel: Appropriation and Resignification in Second Temple Judaism and Early Christianity*, Brill, Leiden 2007.

STRIJDOM, P. D. F., «What Tekoa Did to Amos», *OTE* 9 (1996) 273-293.

STRUPPE, U., *Die Bücher Obadja, Jona* (NSKAT 24/1), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1996.

STUART, D., *Hosea-Jonah* (WBC), Word Books, Waco 1987.

STULMAN, L., *Order amid Chaos: Jeremiah as Symbolic Tapestry,* Academic Press, Sheffield 1998.

— *Jeremiah,* Abingdon, Nashville 2005.

SWEENEY, M. A., «Structure, Genre, and Intent in the Book of Habakkuk», *VT* 41 (1991) 63-83.

— *Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL 16), Eerdmans, Grand Rapids 1996.

— «Jeremiah 30–31 and King Josiah's Program of National Restoration and Religious Reform», *ZAW* 108 (1996) 569-583.

— «Jesse's New Shoot in Isaiah 11: A Josianic Reading of the Prophet Isaiah», en R. D. WEISS-D. M. CARR (eds.), *A Gift of God in Due Season* (JSOT SS 225), Academic Press, Sheffield 1996, pp. 103-118.

— «Zephaniah: A Paradigm for the Study of the Prophetic Books», *CuR* 7 (1999) 119-146.

— *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel*, Oxford University Press, Oxford 2000.

— *Zephaniah*, Fortress Press, Minneapolis 2003.

— *The Prophetic Literature. Interpreting Biblical Texts*, Abingdon Press, Nashville 2005.

— «Ezekiel: Zadokite priest and visionary prophet of the exile», en ÍD., *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature*, Mohr, Tubinga 2005, pp. 125-143.

TANGBERG, K. A., *Die prophetishche Mahnrede. Form- und traditionsgeschichtliche Studien zum prophetischen Umkehrruf* (FRLANT 143), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1987.

TERRIEN, S., «Amos and Wisdom, en Israel's Prophetic Heritage», en B. W. ANDERSON-W. HARRELSON (eds.), *Israel's Prophetic Heritage* (Homenaje a J. Muilenburg), Harper, Nueva York 1962, pp. 108-115.

TERRINONI, U., «I profeti e la povertà causata dai ricchi», *RVS 58* (2004) 145-175.

TESTA, E., *Il messaggio della salvezza. 4: Il profetismo e i profeti*, Elle Di Ci, Turín 1977.

— «Intronizzazione del principe ideale Is 8,23b–9,6», *Studi e Ricerche* 15 (Assisi 2003) 35-48.

THIEL, W., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25* (WMANT 41), Neukirchener, Neukirchen 1973.

— *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45* (WMANT 52), Neukirchener, Neukirchen 1981.

— «Das Jeremiabuch als Einheit», *OLZ* 102 (2007) 5-12.

THOMPSON, H. O., *The Book of Amos: An Annotated Bibliography*, Folkstone, Kent, 1997.

TIEMEYER, L. S., «Giving a Voice to Malachi's Interlocutors», *SJOT* 19 (2005) 173-192.

— *Priestly Rites and Prophetic Rage: Post-exilic Prophetic Critique of the Priesthood* (FzAT 2, 19) Mohr Siebeck, Tubinga 2006.

— «The Priests and the Cult in the Book of Jeremiah», en BARSTAD-KRATZ (eds.), *Prophecy and the Prophets in the Book of Jeremiah* (BZAW 388), De Gruyter, Berlín 2009, pp. 235-264.

— *For the Comfort of Zion. The Geographical and Theological Location of Isaiah 40–55* (SVT 139), Brill, Leiden 2011.

TIGCHELAAR, E. J. C., *Prophets of Old & The Day of the End. Zechariah, the Book of Watchers & Apocalyptic.* OTS 35 (Leiden 1996).

TOBAC, E., *Les prophètes d'Israël*, 2 vols., Van In & Cie, Lierre 1919-1921.

TORREY, C. C., *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, Yale University Press, New Haven 1930 [reeditado por Ktav Publishing, Nueva York 1970].

TROTTER, J. M., *Reading Hosea in Achaemenid Yehud* (JSOT SS 328), Academic Press, Sheffield 2001.

TUCKER, G. M., «Prophetic Speech», *Interpr* 32 (1978) 31-45.

— «Amos the Prophet and Amos the Book», en J. H. HAYES y otros (eds.), *Israel's Prophets and Israel's Past* (JSOT SS 446), T & T Clark, Nueva York-Londres 2006, pp. 85-102.

TUELL, S. S., «Contemporary studies of Ezekiel: a new tide rising», en S. L. COOK y C. L. PATTON (eds.), *Exekiel's Hierarchical World*, Brill, Leiden 2004, pp. 241-254.

UFFENHEIMER, B., *Early Prophecy in Israel*. The Magness Press, Jerusalén 1999.

UHLIG, T., *The Theme of Hardening in the Book of Isaiah: An Analysis of Communicative Action* (FzAT 2, 39), Mohr Siebeck, Tubinga 2009.

UTZSCHNEIDER, H., *Micha*, Theologischer Verlag, Zúrich 2005.

VANDERHOOFT, D. S., *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets* (HSM 59) 1999.

VANGEMEREN, W. A., «Oracles of Salvation», en D. B. SANDY-R. L. GIESE (eds.), *Cracking Old Testament Codes: A Guide to Interpreting the Literary Genres of the Old Testament*, Broadman, Nashville 1995, pp. 139-156.

VARGON, Sh., «The Prayer for the Restoration of the Israelite Kingdom in the Book of Micah-Literary Analysis and Historical Background», en GALIL y otros (eds.), *Homeland and Exile*, pp. 597-618.

VAUX, R. DE, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.

VAWTER, B. F., «Were the Prophets Nabi's?», *Bib* 66 (1985) 206-219.

VEIJOLA, T., «Die Propheten und das Alter des Sabbatgebots», en FRITZ y otros (eds.), *Prophet und Prophetenbuch* (BZAW 185), De Gruyter, Berlín 1989, pp. 246-264.

VERHOEF, P. A., *The Books of Haggai and Malachi* (NICOT 31), Eerdmans, Grand Rapids 1987.

VERMEYLEN, J., *Du Prophète Isaïe à l'apocalyptique*, 2 vols., Gabalda, París 1977.

— «Les prophètes de la conversion face aux traditions sacrales de l'Israël ancien», *RTL* 9 (1978) 5-32.

VERMEYLEN, J. (ed.), *The Book of Isaiah* (BETL 81), Peeters, Lovaina 1989.

VESCO, J. L., «Amos de Teqoa, défenseur de l'homme», *RB* 87 (1980) 481-513.

VETTER, D., «Satzformen prophetischer Rede», en R. ALBERTZ y otros (eds.), *Werden und Wirken des Alten Testaments*, Neukirchener, Neukirchen 1980, pp. 174-193.

VIBERG, K., *Prophets in Action. An Analysis of Prophetic Symbolic Acts in the Old Testament* (CBOT 55), Almqvist & Wiksell, Estocolmo 2007.

VIELHAUER, R., *Das Werden des Buches Hosea. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 349), De Gruyter, Berlín 2005.

VIEWEGER, D., «Die Arbeit des jeremianischen Schülerkreises am Jeremiabuch und deren Rezeption in der literarischen Überlieferung der Prophetenschrift Ezechiels», *BZ* 32 (1988) 15-34.

VINCENT, J. M., *Studien zur literarischen Eigenart und zur geistigen Heimat von Kap. 40–55* (BET 5), Peter Lang, Fráncfort 1977.

VLAARDINGERBROEK, J., *Zephaniah* (HCOT) Peeters, Lovaina 1999.

VOLLMER, J., *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja* (BZAW 119), De Gruyter, Berlín 1971.

VOTH, E., «Lo oral y lo escrito en la profecía del Antiguo Cercano Oriente», *Cuadernos de Teología* 24 (2005) 47-66.

VRIES, S. J. DE, *Prophet against Prophet: The Role of the Micaiah Narrative (1 Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition*, Ann Arbor, Grand Rapids 1978.

— *From Old Revelation to New. A Tradition-Historical and Redaction-Critical Study of Temporal Transitions in Prophetic Prediction*, Eerdmans, Grand Rapids 1995.

WAGENAAR, J. A., *Judgement and Salvation. The Composition and Redaction of Micah 2–5* (SVT 85), Brill, Leiden 2001.

WAGNER, A., *Prophetie als Theologie. Die* so spricht Jahwe-*Formeln und das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie* (FRLANT 207), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 2004.

WAGNER, T., *Gottes Herrschaft: Eine Analyse der Denkschrift (Jes 6,1–9,6)* (SVT 108), Brill, Leiden 2006.

WAHL, H. M., «Die Entstehung der Schriftprophetie nach Jer 36», *ZAW* 110 (1998) 365-389.

WAL, A. J. O. VAN DER, *Nahum, Habakkuk. A Classified Bibliography*, V. U. Boekhandel, Ámsterdam 1988.

WALTKE, B. K., *A Commentary on Micah*, Eerdmans, Grand Rapids 2007.

WANKE, G., «Zur Grundlage und Absicht prophetischer Sozialkritik», *KuD* 18 (1972) 1-17.

— «Jeremias Ackerkauf: Heil im Gericht?», en KAISER-FRITZ (eds.), *Prophet und Prophetenbuch* (BZAW 185), De Gruyter, Berlín 1989, pp. 265-276.

WARMUTH, G., *Das Mahnwort. Seine Bedeutung für die Verkündigung der vorexilischen Propheten* (BET 1), Lang, Fráncfort 1976.

WATTS, J. D. W., *Isaiah.* 2 vols. Word Books, Waco 1985-1987; ed. revisada, Thomas Nelson, Nashville 2005.

— *Vision and Prophecy in Amos*, Mercer Press, Macon 1997.

WATTS, J. W.-P. R. HOUSE (eds.), *Forming Prophetic Literature* (JSOT SS 235), Academic Press, Sheffield 1996.

WEGNER, P. D., «A Re-Examination of Isaiah 9:1-6», *VT* 42 (1992) 101-112.

WEIGL, M., «Current Research on the Book of Nahum: Exegetical Methodologies in Turmoil?», *CuR* 9 (2001) 81-130.

WEIMAR, P., «Zef 1 und das Problem der Komposition der Zefanjaprophetie», en M. DIETRICH-I. KOTTSIEPER (eds.), *«Und Mose schrieb dieses Lied auf». Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient*. Festschrift Oswald Loretz (AOAT 250), Münster 1998, pp. 809-832.

WEINFELD, M., «Ancient Near Eastern patterns in prophetic literature», *VT* 27 (1977) 178-195.

WEIPPERT, H., *Die Prosareden des Jeremiabuches* (BZAW 132), De Gruyter, Berlín 1973.

WEIPPERT, M., «"König, Fürchte Dich Nicht!" Assyrische Prophetie im 7. Jahrhundert v. Chr», *Or* 71 (2002) 1-54.

WEISER, A., *Das Buch Jeremia*. 2 vols. (ATD 20/21), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 8ª ed. 1981 / 7ª ed. 1982.

WERLITZ, J., *Redaktion und Komposition. Zur Rückfrage hinter die Endgestalt von Jesaja 40–55* (BBB 122), Philo, Berlín 1999.

WESTERMANN, C., «Die Mari-Briefe und die Prophetie in Israel», en R. ALBERTS-E. RUPRECHT (eds.), *Forschung am Alten Testament*, Kaisser, Múnich 1964, pp. 171-188.

— *Das Buch Jesaja. Kap. 40–66* (ATD 19), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 21970.

— *Grundformen prophetischer Rede*, Kaiser, Múnich 1971.

— *Sprache und Strktur der Prophetie Deuterojesajas*, Calwer, Stuttgart 1981.

— *Das Buch Jesaja Kapitel 40–66* (ATD), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1986.

— *Prophetische Heilsworte im AT* (FRLANT 145), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1987.

Weyde, K. W., *Prophecy and Teaching. Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi* (BZAW 288), De Gruyter, Berlín 2000.

Whybray, R. N., *Prophecy and Wisdom*, en R. Coggins-A. Phillips-M. Knibb, *Israel's Prophetic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 181-199.

Wieringen, A. L. H. M. Van, *The Reader-Oriented Unity of the Book Isaiah*, Skandalon, Vught 2006.

Wildberger, H., *Jesaja 1–12* (BK X/1), Neukirchener, Neukirchen 1972.

Wilks, J. G. F., «The Prophet as Incompetent Dramatist», *VT* 53 (2003) 530-543.

Willey, P. T., *Remember the Former Things: The Recollection of Previous Texts in Second Isaiah* (SBLDS 161), Scholars Press, Atlanta 1997.

Williamson, H. G. M., «Messianic Texts in Isaiah 1–39», en J. Day (ed.), *King and Messiah* (JSOT SS 270), Academic Press, Sheffield 1998, pp. 238-270.

— *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's role in composition and redaction*, Univ. Press, Oxford 2005.

— «Recent Issues in the Study of Isaiah», en Firth-Williamson (eds.), *Interpreting Isaiah*, IVP Academic, Nottingham 2009, pp. 21-39.

— «Prophetesses in the Hebrew Bible», en J. Day (ed.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel* (JSOT SS 531), T & T Clark, Nueva York 2010, pp. 65-80.

Willi-Plein, I., «Das Zwölfprophetenbuch», *ThRu* 64 (1999) 370-372.

Willis, J. T., «Cultic elements in the story of Samuel's birth and dedication», *StTh* 26 (1972) 33-61.

Wilson, R. R., «Prophecy and Ecstasy: A Reexamination», *JBL* 98 (1979) 321-337.

— *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Fortress, Filadelfia 1980.

— «Scribal culture and the composition of the Book of Isaiah», en Heskett-Irwin (eds.), *The Bible as a Human Witness to Divine Revelations*, T & T Clark, Nueva York 2010, pp. 95-107.

Wiseman, D. J., *Chronicles of the Chaldean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*, The Trustees of the British Museum, Londres 1956.

Wohrle, J., *Die Frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition* (BZAW 360), De Gruyter, Berlín 2006.

— «"No Future for the Proud Exultant Ones". The Exilic Book of the Four Prophets (Hos., Am., Mic., Zep.) as a Concept Opposed to the Deuteronomistic History», *VT* 58 (2008) 608-627.

WOLFF, H. W., *Dodekapropheton 1: Hosea* (BK XIV/1), Neukirchener, Neukirchen 1961.

— *Amos' geistige Heimat* (WMANT 18), Neukirchener, Neukirchen 1964.

— *Dodekapropheton 2: Joel und Amos* (BK XIV/2), Neukirchener, Neukirchen 1969.

— «Wie verstand Micha von Moreschet sein prophetisches Amt?», en *Congress Volume Göttingen 1977* (SVT 29), Brill, Leiden 1978, pp. 403-417.

— «"So sprach Jahwe zu mir, als die Hand mich packte". Was haben die Propheten erfahren?», *Theologie der Gegenwart* 28 (1985) 77-86.

— *Haggai* (BK XIV/6), Neukirchener, Neukirchen 1986.

WOLFF, H. W., (ed.), *Probleme biblischer Theologie*, Kaiser, Múnich 1971.

WONG, G. C. I., «Faith in the Present Form of Isaiah VII 1-17», *VT* 51 (2001) 535-547.

WONG, K. L., *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel*, Brill, Leiden 2001.

WOOD, H. G., «The Prophetic Interpretation of History», en *Christianity and the Nature of History*, Cambridge University Press, Cambridge 1934.

WOOD, J. R., *Amos in Song and Book Culture* (JSOT SS 337), Academic Press, Sheffield 2002.

WOUDE, A. S. VAN DER, «Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets», *VT* 19 (1969) 244-260.

— «Deutero-Micah: Ein Prophet aus Nord-Israel?», *NedTTs* 25 (1971) 365-378.

— *Micha*, Callenbach, Nijkerk 1976.

— «Three classical Prophets: Amos, Hosea and Micah», en COGGINS y otros (eds.), *Israel's Prophetic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 32-57.

WÜRTHWEIN, E., «Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede», *ZTK* 49 (1952) 1-16.

— «Zur Komposition von 1 Reg 22,1-38», en F. MAASS (ed.), *Das ferne und nahe Wort* (BZAW 105), Toepelmann, Berlín 1967, pp. 245-254.

YAFÉ, F. C., *Profetas, reyes y hacendados en la época bíblica: estudio teológico-sociológico y crítico del Israel preclásico*, Lumen, Buenos Aires 1997.

YEE, G. A., *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation* (SBLDS 102), Scholars, Atlanta 1987.

ZALCMAN, L., «Laying *dmšq 'rs* to Rest», *VT* 52 (2002) 557-559.

ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheton* (BZAW 256), De Gruyter, Berlín 1997.

ZENGER, E., «Die Verheissung Jesaja 11,1-10. Universal oder particular?», en J. VAN RUITEN y M. VERVENNE (eds.), *Studies in the Book of Isaiah* (BETL 132), Peeters, Lovaina 1997, pp. 137-147.

ZIMMERLI, W., *Ezechiel* (BK XIII), Neukirchener, Neukirchen 1969.

— «Vom Prophetenwort zum Prophetenbuch», *TLZ* 104 (1979) 481-496.

ZURRO RODRÍGUEZ, E., «Los ayes de Habacuc (Ha 2,6b-20)», *EstBíb* 61 (2003) 183-198.

Índice de autores citados

A

Abma, R.: 311, 315
Abrego de Lacy, J. M.: 266, 277
Achenbach, A.: 347
Ackerman, S.: 169
Ackroyd, P. R.: 317, 325
Adams, K.: 206
Albertz, R.: 115, 118, 176, 243, 251, 267, 272, 295, 304, 305, 307, 309, 310, 317, 318, 324
Albrektson, B.: 446
Alcaina Canosa, C.: 177
Alfaro, J. I.: 231, 232
Allen, G. F.: 231, 257, 277, 280, 347, 445, 471, 474
Alonso Díaz, J.: 390
Alonso Schökel, L.: 99, 108, 177, 454, 463, 466, 467, 468
Alt, A.: 205, 396, 424, 463, 471
Álvarez Barredo, M.: 176, 251
Amandry, P.: 158
Amiano Marcelino: 44
Amsler, S.: 121, 195
Andersen, F. I.: 187, 196
André, G.: 88
Andreasen, N. E. A.: 425
Artemidoro: 45
Assis, E.: 296, 328
Astour, M.: 408
Asurmendi, J.: 157, 182, 219, 231, 248, 277
Aubert, R.: 390
Auld, A.G.: 73, 109
Aune, D. E.: 74, 371
Ausín Olmos, S.: 201, 325
Ausslos, H.: 257
Avaliani, E.: 265
Avioz, M.: 265

B

Bach, R.: 381
Bäckersten, O.: 213, 218, 407
Baker, D. W.: 362
Balla, E.: 411
Baltzer, K.: 307, 308, 313
Barret, W. B.: 241
Barriocanal Gómez, J. L.: 95
Barstad, H. M.: 159, 193, 257, 311
Barth, H.: 255
Barthel, J.: 213
Barton, J.: 109, 195, 213, 347, 349, 419
Bass, D. M.: 307
Bauer, L.: 326, 332, 362

Beaucamp, E.: 307
Becker, J.: 148, 280
Becker, U.: 191, 213, 220, 226, 227, 365
Becking, B.: 263
Beentjes, P. C.: 214
Beer, G.: 396
Begg, C. T.: 74, 296
Begrich, J.: 182, 313
Bellis, A. O.: 97, 419
Ben Zvi, E.: 135, 157, 201, 248, 302, 317, 351
Bergen, W. J.: 177
Berges, U.: 148, 213, 256, 307, 308, 309, 314, 340
Bergler, S.: 191, 347
Berlin, A.: 248
Bernhardt, K. H.: 207, 380, 390
Berquist, J. L.: 317, 324, 362, 363
Berridge, J. M.: 195
Bertholet, A.: 277, 281
Betts, T. J.: 277
Beuken, W. A. M.: 95, 213, 218, 256, 326, 332, 341, 365, 468
Bewer, J. A.: 347
Beyerlin, W.: 161, 471
Bezzel, H.: 265
Bibb, B. D.: 419
Bickerman, E.: 326, 331
Bickert, R.: 182
Blakely, J. E.: 184
Blenkinsopp, J.: 61, 148, 213, 277, 280, 295, 307, 317, 325, 339, 340, 341, 343, 365
Block, D. I.: 277, 280
Blum, E.: 162, 211
Boda, M. J.: 326, 332, 357
Bogaert, P. M.: 257
Böhme, W.: 351
Bolin, T. M.: 351
Bonnard, P. E.: 302, 315, 340
Bons, E.: 201, 210
Boois, Th.: 442
Borger, R.: 160
Born, A. van der: 281
Borowski, O.: 184
Bouché-Leclercq, A.: 38
Boud, A.: 423, 425
Bovati, P.: 187, 197
Bretón, S.: 84
Brettler, M. Z.: 196
Bright, J.: 242, 257, 363, 446, 450
Brodie, T. L.: 176
Broome, E. C.: 282
Brown, J. P.: 68
Broyles, C. C.: 148
Brueggemann, W.: 213, 257, 258, 268
Budd, P. J.: 427
Budin, S. L.: 202, 203
Bulmerincq, A.: 362
Bultmann, C.: 265
Bunimovitz, S.: 401
Burkitt, F. C.: 234
Buss, M. J.: 61

C

Cagni, L.: 159
Cahill, M.: 115
Cancick-Kirschbaum, E.: 38, 162
Cándido, F.: 159
Carra de Vaux Saint-Cyr, B.: 314
Caquot, A.: 174
Carbajosa, I.: 33, 98
Cardellini, I.: 396
Cardona Ramírez, H.: 351
Carlson, R. A.: 466
Carroll, C. E.: 257
Carroll, R., M. D.: 187, 194
Carroll, R. P.: 144, 145, 257, 258, 324
Causse, A.: 308
Cazelles, H.: 182, 262, 461
Cha, J. H.: 231, 232
Chalmers, R. S.: 201, 207
Childs, B. S.: 213, 453
Christensen, D. L.: 245
Cicerón: 37, 38, 44, 55
Clements, R. E.: 98, 135, 151, 420
Closs, A.: 68
Cody, A.: 165, 166
Coggins, R. J.: 307, 308, 347, 349
Cohen, S.: 190
Cohn, R. L.: 420
Collins, A. D.: 461
Collins, J. J.: 461
Collins, T.: 135

Conrad, E.: 332
Conroy, Ch.: 307
Cook, S. L.: 207, 277
Coote, R. B.: 176, 195
Couey, J. B.: 97
Couturier, G.: 463
Cox, D.: 398
Craigh, K. M.: 351
Crenshaw, J. L.: 98, 99, 347
Criado, R.: 78, 133
Croatto, J. S.: 339
Cross, F. M.: 242
Chary, Th.: 328, 360
Crowell, B. L.: 304
Curtis, A. H. W.: 257, 332

D

Dam, G. van: 64
Dangl, O.: 251, 252, 253
Daniels, D. R.: 207
Darrical, N.: 277
Daum, W.: 423
Davies, A.: 213
Davies, G. H.: 201
Davies, P. R.: 307, 315
Day, J.: 202, 203, 205, 420, 461
Dearman, J. A.: 206
Deissler, A.: 231, 236
Delcor, M.: 360, 475
Dell, K. J.: 314
Diebner, B. J.: 177
Dietrich, M.: 380
Dietrich, W.: 227, 251, 380
Dille, S. J.: 307
Dingermann, F.: 450
Döderlein, J. C.: 150, 307, 308
Dohmen, C.: 390
Donner, H.: 400
Doorley, W. J.: 213
Doyle, B.: 365
Driver, S. R.: 410
Dubberstein, W. H.: 243
Duhm, B.: 150, 213, 307, 308, 314, 340, 349, 410, 471
Dürr, L.: 446
Dus, A.: 277
Dus, J.: 234

E

Eaton, J. H.: 313
Ebeling, E.: 41
Edelman, D. V.: 62, 135, 136, 317
Ehrlich, C. S.: 182
Eichrodt, W.: 68, 74, 453
Eidevall, G.: 201, 210
Eissfeldt, O.: 234, 236, 327, 340, 360, 397
Elliger, K.: 231, 340, 360, 446
Emmerson, G. I.: 339
Encinas, V. M.: 214
Erlandsson, S.: 296
Eslinger, L.: 187
Esquilo: 36, 45, 49, 59s
Evans, P. S.: 148, 184
Ewald, H.: 308, 360

F

Fabry, H.-J.: 245
Faust, A.: 402, 420
Feist, U.: 277, 280
Fenton, T. L.: 73
Ferry, J.: 148
Feuillet, A.: 471
Fischer, G.: 257, 258, 271, 274
Fischer, I.: 74
Fisher, O. R.: 281
Fitzmyer, J. A.: 461
Fleming, D. E.: 73, 194
Floyd, M. H.: 135, 157, 317, 325, 357
Flügge, B. G.: 358
Fohrer, G.: 121, 132, 133, 134, 176, 295, 340, 360, 445, 450, 453
Frankfort, H.: 380
Freedman, D. N.: 187, 196
Frolov, S.: 152
Fromm, E.: 379
Fuhs, H. F.: 69
Fuss, B.: 211

G

Gafney, W. C.: 74
Gall, A. von: 420
García-Bachmann, M.: 257

García Cordero, M.: 157, 310
García de la Fuente, O.: 38, 41, 42, 48, 49, 62, 64, 66, 427
García Fernández, M.: 307, 311
García López, F.: 207
Garscha, J.: 291
Garzón Moreno, M. A.: 151, 213
Gaspar, J. W.: 398
Gelin, A.: 360
Gerhards, M.: 351
Gerstenberger, E.: 317
Geyer, J. B.: 115
Giese, R. L.: 109
Gignilliat, M.: 314
Gisin, W.: 201, 209
Gitay, Y.: 219
Goldingay, J.: 257, 307
Gonçalves, F.: 182, 183, 222, 395
González Núñez, A.: 88, 97, 169, 173, 440
Goodwin, M. J.: 211
Görg, M.: 73
Gossai, H.: 395
Gosse, B.: 296
Gosswell, G.: 198, 331
Gottwald, N. K.: 222
Goulder, M.: 213, 308
Grabbe, L. L.: 61, 97, 184, 295, 317, 419, 440
Gray, M.: 225
Greenberg, R.: 401
Greenberg, R. M.: 277
Greenspahn, F.: 371
Gressmann, H.: 172, 313, 468, 471, 473, 474
Grether, O.: 84, 446, 447
Gross, W.: 241, 257
Gruber, M. I.: 202
Gründwalt, K.: 423, 425
Gundlach, R.: 380
Gunkel, H.: 78, 88
Gunneweg, A. H. J.: 135, 136

H

Haag, H.: 174, 423
Haak, R. D.: 251, 254, 317
Habel, N.: 259
Hackett, J. A.: 167
Hadjiev, T. S.: 187, 197
Hägglund, F.: 308, 314, 315
Haldar, A.: 61, 62, 165
Hallaschka, M.: 326, 332
Haller, E.: 175
Hallevy, R.: 70
Halperin, D. J.: 282
Handy, L. K.: 242
Hanhart, R.: 332
Hanson, P. D.: 317, 324, 325, 359, 475
Haran, M.: 189, 190
Hardin, J. W.: 184
Hardmeier, C.: 135, 136, 232
Hartle, J. A.: 332
Harvey, J.: 117
Hauser, A. J.: 176, 213, 257, 277
Hayes, J. H.: 196, 218
Heger, P.: 426
Heider, E. C.: 434
Heintz, J.-G.: 201, 307
Hempel, J.: 445
Henninger, J.: 423
Hentschel, .: 176
Hermisson, .: 99, 307
Hernando, E.: 140, 419
Herntrich, V.: 280
Heródoto: 36, 37, 44, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 242, 310, 434
Herrmann, S.: 257, 262, 450, 471
Herrmann, W.: 251
Hertzberg, H. W.: 263
Hesíodo: 39
Hess, R. S.: 135
Hibbard, J. T.: 99, 144, 365
Hieke, T.: 362
Hill, A. E.: 362
Hillmer, M.: 282
Höffken, P.: 148, 213, 307, 339
Hoffman, Y.: 115
Hoffner, H. A.: 48
Holladay, W. L.: 252, 257, 258
Hölscher, G.: 75, 89, 157, 165, 172, 173, 290, 308
Holt, E. K.: 201, 207, 211

Homero: 40, 46, 49
Hong, S.-H.: 201, 205
Hoonacker, A van: 245, 248, 251, 360
Hossfeld, F. L.: 291
House, P. R.: 248, 250, 314
Houston, W. J.: 395
Huffmon, H. B.: 158, 159
Hugo, P.: 176
Hulster, I. J. de: 339
Humbert, P.: 93s, 246, 411
Hutton, R. R.: 121, 133, 134

I

Ibn Ezra: 150, 308
Ibn Gekatilla: 150, 308
Irsigler, H.: 248
Irvine, S. A.: 182, 183, 218, 219
Isbell, C. D.: 140

J

Jacob, E.: 201, 445, 446
Jacobs, M. R.: 231
James, E. O.: 48
Janowski, B.: 314
Janthial, D.: 148, 151
Jaramillo Rivas, P.: 395
Jaruzelska, I.: 189
Jaspers, K.: 282
Jensen, J.: 395
Jenson, P. P.: 231, 277, 302, 351
Jepsen, A.: 73, 165, 172, 395, 396
Jeremias, Jörg.: 73, 135, 136, 187, 196, 236, 267
Jiménez Hernández, E.: 351
Jindo, J. Y.: 445
Jirku, A.: 48
Job, J. B.: 97, 257
Jöcken, P.: 251, 253
Johnstone, W.: 170
Jones, G. H.: 174
Jong, M. J. de: 162, 179, 182, 213, 218, 227, 228, 256, 280
Jonge, H. J. de: 277
Josefo Flavio: 243, 281
Joyce, P. M.: 277, 280
Junker, H.: 66, 360, 471

K

Kalmanofsky, A.: 257
Kaltner, J.: 157
Kamionkowski, S. T.: 277
Kaufman. S.: 213, 257, 277
Kaufmann, Y.: 381
Keefe, A. A.: 201, 202
Kelle B. E.: 201, 202
Kessler, J.: 317, 324, 326, 330, 331
Kessler, M.: 257
Kessler, R.: 172, 231
Kim, H.: 213
Kitz, A. M.: 38
Kleger, R.: 365
Klein, P.: 307
Klein, W. C.: 280
Kline, M. G.: 332
Klostermann, H. A.: 282
Knobloch, H.: 144
Knohl, I.: 314
Knoppers, G. N.: 169, 295
Koch, D.-A.: 228
Koch, K.: 74, 413
Koch, R.: 386
Köckert, M.: 162, 213, 446
Kohn, R. L.: 277
König, F.: 377
Kooij, A van der: 466
Koole, J. L.: 307, 339
Korpel, M. C. A.: 307
Kratz, R. G.: 135, 257
Kraus, H. J.: 420, 422, 425, 427
Kuenen, A.: 157, 165
Kunz, A.: 355
Kustár, Z.: 315

L

Laato, A.: 461
Lage Martínez, F.: 408
Lalleman-De Winkel, H.: 257, 259
Lamarche, P.: 357, 360, 475
Landy, F.: 201
Lang, B.: 121, 128, 288
Langdom, S. H.: 42
Lange, A.: 38, 99, 135
Lanner, L.: 245

Lara Peinado, F.: 310
Lau, W.: 144, 339
Launderville, D. L.: 277
Leeuwen, C van: 302, 347
Lehnart, B.: 97, 169
Lemaire, A.: 97, 135, 173, 425
Lemche, N. P.: 396
Lepore, L.: 463
Lescow, T.: 196, 304, 362, 363, 471, 473
Leuchter, M.: 258, 263
Leuenberger, M.: 312
Levin, Ch.: 189, 306
Levison, J. R.: 170
Lewis, J. P.: 188
Limburg, J.: 351
Lindblom, J.: 44, 82, 88, 165, 450
Lipschits, .: 295, 317
Liverani, M.: 179
Liwak, R.: 257
Lods, A.: 75, 171, 246, 380
Lohfink, N.: 262
Lombardo, M.: 55
Loretz, O.: 197
Lucano: 38, 49
Lund, Ø.: 311
Lundbom, J. R.: 257, 258, 273
Lust, J.: 48
Lux, R.: 351

M

Macintosh, A. A.: 201
Maeir, A. M.: 189
Maier, G.: 277
Malamat, A.: 243
Malchow, B. V.: 398
Mandirola, R.: 351
Manson, R. A.: 152
Marcus, D.: 349
Marinkovic, P.: 332
Mariottini, C. F.: 362
Markl, D.: 252
Martin-Achard, R.: 296, 412, 422
Marx, A.: 426
Mason, R.: 248, 317, 324, 331, 347
Mays, J. L.: 138, 231
Mazar, B.: 68
Mazor, L.: 468
McBride, S. D.: 390
McKane, W.: 98, 231, 257, 262, 270, 271, 272, 273, 274
McKay, J.: 396
McKeating, H.: 231, 277, 471
Meadowcroft, T.: 326
Mein, A.: 277
Meinhold, A.: 362
Melugin, R.: 138, 148, 187, 307
Mendelsohn, I.: 408
Mendenhall, G. E.: 380
Mendoza, C.: 362
Merlo, P.: 157, 159
Mettinger, T. N. D.: 314
Meyers, C. L.: 326, 332, 357
Meyers, E. M.: 326, 332, 357
Meynet, R.: 187, 197
Milinovich, T. M.: 117
Millar, W. R.: 365
Millard, A. R.: 135, 136, 228
Miller, J. E.: 80, 206
Millot, L.: 201
Mills, M. E.: 191
Minnear, P. S.: 445
Miranda, J.: 408, 419
Mitchell, H. G.: 332, 347, 357, 360
Mol, J.: 288
Möller, K.: 187, 198
Mommer, P.: 172
Moor, J. C. de: 307
Moore, M. S.: 167
Mora, V.: 351
Morgenstern, J.: 188, 310
Mowinckel, S.: 140, 269s, 308, 313, 461, 464, 467
Müller, H. P.: 167, 216

N

Na'aman, N.: 136, 402
Neef, D.: 249
Néher, A.: 97, 157, 160, 440
Nel, Ph. J.: 398
Niccacci, A.: 231, 351
Nicholson, E. W.: 96, 270, 271
Niditch, S.: 82
Niehr, H.: 241
Nielsen, K.: 119

Niemann, H. M.: 421
Nigosian, S.: 38
Nilsson, M. P.: 38
Nissinen, M.: 135, 139, 157, 159, 162, 167
Nitsche, S. A.: 365
Nogalski, J.: 304, 349
North, C. R.: 445
Noth, M.: 396
Nötscher, F.: 262
Novick, T.: 191
Nowack, W.: 231, 236, 245, 248, 251, 410
Nunes Carreira, J.: 232
Nurmela, R.: 152

O

Oberforcher, R.: 231
O'Brien, J. M.: 245, 362
O´Connell, R. H.: 148
Oded, B.: 182
Odell, M. S.: 277
Oesterley, W. O. E.: 47, 280
Oestreicher, Th.: 241
Olley, J. W.: 277
Olmo Lete, G. del: 463, 467
Orlinsky, H. M.: 66, 68, 75
Osswald, E.: 94
Ostborn, G.: 445
Osuji, A. C.: 266
Oswald, W.: 174
Oswalt, J. N.: 307, 339
Otto, S.: 176
Otto, R.: 216
Otzen, B.: 357, 359, 360, 475
Overholt, T. W.: 176, 262, 371

P

Paas, S.: 191
Parker, R. A.: 243
Parker, S. B.: 78, 88
Parpola, S.: 162
Patterson, R. D.: 104
Patton, C. L.: 277
Paul, S. M.: 187, 191, 192, 193, 196
Pavlovsky, V.: 243, 363
Payne, D.: 307
Penna, A.: 257, 340
Pentiuc, E. J.: 201
Perlitt, L.: 170, 245, 248, 251
Person, R. F.: 351, 357
Petersen, D. L.: 75-76, 158, 357, 362, 363, 371
Pettinato, G.: 43
Pfeifer, G.: 187, 195
Pigott, S. M.: 187
Platón: 42
Plöger, O.: 317, 323
Plutarco: 434
Pohlmann, K.-F.: 277
Pomykala, K. E.: 331
Pongutá, H. S.: 252
Pola, T.: 88
Porath, R.: 213, 225
Porter, J. R.: 178
Prat, F.: 386
Premnath, D. N.: 189, 201
Prinsloo, W. S.: 347, 350
Procksch, O.: 235, 396
Prosic, T.: 423

R

Raabe, P. R.: 302
Rabinowitz, L. I.: 378
Rad, G. von: 178, 192, 193, 213, 224, 330, 379, 389, 390, 396, 398, 445, 446, 456, 457, 466
Rademakers, J.: 463
Ramírez, G.: 188
Ramis, F.: 213, 307, 339
Ramlot, L.: 66, 68, 70, 73, 94, 108, 121, 134, 157, 165, 166
Rashkow, I. N.: 282
Raurell, F.: 268, 445
Reddit, P. L.: 326, 357, 359, 362, 363
Reggi, R.: 277
Rehm, M.: 360
Reimer, H.: 187, 195, 258
Reiss, M.: 202
Renaud, B.: 236, 471, 473
Rendtorff, R.: 73
Renkema, J.: 302
Renz, T.: 277, 280

Reventlow, H. Graf: 265, 326, 332, 357, 362
Ricciardi, A.: 419
Richter, W.: 398
Rieger, J.: 446
Ritner, R. K.: 157
Roberts, J. J. M.: 89, 97, 215, 245, 248, 251, 252, 466
Robinson, G.: 425
Robinson, T. H.: 89, 280
Rofé, A.: 135
Rogerson, J. W.: 363
Rollston, C. A.: 136
Römer, T.: 109, 242, 257
Rom-Shiloni, D.: 273, 280
Roncace, M.: 266
Ros Garmendia, S.: 423
Rose, W. H.: 331
Rösel, H. N.: 196
Rosenbaum, S. N.: 187
Ross, J. F.: 166, 167
Rost, L.: 396
Rothstein, J. W.: 349
Rottzoll, D. U.: 187, 196
Rouillard, H.: 78
Rowley, H. H.: 88
Rudnig-Zelt, S.: 201, 209
Rudolph, W.: 132, 187, 201, 202, 231, 232, 245, 248, 251, 257, 262, 326, 328, 347, 432, 471, 474
Ruiten, J. van: 148, 251
Russell, D. S.: 371, 451

S

Sailhamer, J. H.: 211
Salters, R. B.: 351
Sánchez Rodríguez, A.: 165
Sandy, D. B.: 109
Sänger, D.: 292
Sasson, J. M.: 351
Satterthwaite, P. E.: 177
Savoca, G.: 277
Scharbert, J.: 262
Schart, A.: 187, 191, 304
Schedl, C.: 176, 281, 285, 363
Schenker, A.: 426
Schipper, J.: 314
Schmid, H. H.: 412
Schmid, K.: 450
Schmidt, L.: 188, 263, 351, 355
Schmidt, W. H.: 257, 380, 471, 473
Schmidtke, F.: 45
Schoors, A.: 182, 213
Schöpflin, .: 277
Schrader, C.: 36, 56
Schramm, B.: 339, 341
Schreiner, J.: 263
Schullerus, K.: 196
Schultz, R. L.: 144, 368
Schultz-Rauch, M.: 201, 211, 267
Schweizer, H.: 175
Segbroek, F. van: 274
Seifert, B.: 201, 210
Seinecke, L.: 279, 308
Seitz, C. R.: 96
Sekine, S.: 339
Sellin, E.: 231, 246, 340, 360, 396
Seow, C.-L.: 157
Sergi, O.: 461
Seters, J. van: 396, 461
Sevilla Jiménez, C.: 95, 351
Seybold, K.: 245, 248, 251, 257, 473
Sgargi, G.: 351
Shaw, C. S.: 231
Shemesh, Y.: 177
Sicre, J. L.: 95, 99, 108, 116, 193, 225, 233, 286, 312, 377, 395, 399, 405, 420, 431, 461
Simián-Yofre, H.: 187, 201
Simkins, R. A.: 350
Sister, M.: 82
Sivatte, R. de: 267
Smelik, K.A D.: 296
Smend, R.: 176, 177
Smith, E. J.: 249
Smith, J. M. P.: 231, 279, 347, 380
Smith, M.: 323
Smith, P. A.: 339, 341
Smith, R. L.: 231
Smith-Christopher, D.: 282
Sneed, M.: 396
Soggin, J. A.: 182, 187, 420, 422
Sommer, B. D.: 371
Spier, E.: 425

Spreafico, A.: 248
Spronk, K.: 245
Stacey, W. D.: 121, 134
Stade, B.: 358
Stark, C.: 202
Steck, O. H.: 135, 148, 151, 307, 339
Steinbüchel, Th.: 378
Steiner, R. C.: 187
Steins, G.: 187, 198
Stipp, H.-J.: 273
Stökl, J.: 162
Strazichic, J.: 347
Strijdom, P. D. F.: 187
Strong, J. T.: 277
Struppe, U.: 302, 351
Stuhlmacher, P.: 314
Stulman, L.: 157, 257
Sweeney, M. A.: 109, 148, 213, 241, 248, 251, 263, 280, 468

T

Tácito: 44
Tal, H. F.: 144, 357
Talshir, S.: 243
Terrioni, U.: 395
Testa, E.: 281, 291, 463
Thiel, W.: 258, 270
Thompson, H.: 187, 326
Tiemeyer, L. S.: 97, 307, 308, 324, 362, 419
Tigchelaar, E. J. C.: 332
Tobac, E.: 132
Torrey, C. C.: 279, 280
Troeltsch, E.: 411
Tromp, J.: 277
Trotter, J. M.: 201, 209
Tsevat, M.: 425
Tucker, G. M.: 189
Tuell, S. S.: 277

U

Uehlinger, C.: 241
Uffenheimer, B.: 38, 133
Uhlig, T.: 217
Utzschneider, H.: 231, 314

V

VanderHooft, D. S.: 295
VanGemeren, W. A.: 118
Vargon, Sh.: 238
Vaughan, P. H.: 422
Vaux, R. de: 176, 420, 422, 425, 427, 466
Veijola, T.: 425
Verhoef, P. A.: 326
Vernes, M.: 349
Vermeylen, J.: 94, 109, 117, 255, 448
Vervenne, M.: 148
Vesco, J. L.: 412
Viberg, K.: 121, 134
Vielhauer, R.: 201, 209
Vieweger, D.: 290
Villard, P.: 162
Vincent, J. M.: 308
Vlaardingerbroek, J.: 248
Vogt, E.: 243, 262, 363
Vollmer, J.: 94, 448
Volz, P.: 313
Vries, S. J. de: 142, 175
Vuilleumier, R.: 471

W

Wagenaar, J. A.: 231, 235
Wagner, T.: 84, 220
Wahl, H. M.: 135
Wal, A. J. O. van der.: 245, 251
Waldow, E. von: 413
Waltke, b. k.: 231, 232
Wanke, G.: 128, 413
Warmuth, G.: 195
Watts, J. D. W.: 187, 313
Wegner, P. D.: 463
Weigl, M.: 245
Weimar, P.: 249
Weippert, M.: 162, 163, 167, 270
Weiser, A.: 232, 257, 262, 340, 396, 411, 471
Weiss, E.: 402
Wellhausen, J.: 93
Werlitz, J.: 307, 308
Westermann, C.: 108, 114, 117, 119, 160, 307, 339, 455

Westphal, G.: 420
Weyde, K. W.: 362
Wieringen, A. L. H. M. van: 148
Willey, P. T.: 307
Wöhrle, J.: 193, 304, 305
Wildberger, H.: 213, 255, 408, 446, 468
Wilks, J. G. F.: 313
Williamson, H. G. M.: 74, 148, 213
Willi-Plein, I.: 347, 351, 357
Willis, J. T.: 172, 471
Wilson, R. R.: 61, 67, 90-91, 140, 165, 170
Wiseman, D. J.: 284
Wohlstein, H.: 48
Wolff, H. W.: 78, 95, 98, 138, 187, 188, 201, 209, 231, 232, 326, 347, 399, 400, 412, 424, 446, 448
Wong, G. C. I.: 225
Wong, K. L.: 277
Wood, J. R.: 187, 189, 446
Woude, A. S. van der: 231, 232, 234, 235, 236
Wright, D. P.: 427
Würthwein, E.: 175, 411

Y

Yafé, F. C.: 395
Yeivin, S.: 190
Young, I. M.:, 135, 136

Z

Zalcman, L.: 193
Zapff, B. M.: 231
Zenger, E.: 109, 468
Zimmerli, W.: 95, 135, 136, 143, 277, 285, 287, 411, 446
Zunz, L.: 279
Zurro Rodríguez, E.: 252

Índice analítico

A

Abdías: 302s
Abiatar: 63
Abrahán: 55, 169, 170
Acaz: 183, 219s
Acciones simbólicas: 121-134
Adad: 58, 159
Adad-Nirari III: 190
Adivinación: 37ss
Ageo: 326-332
Ajab: 52, 101
Ajías de Siló: 174s
Ajicán: 96
Alejandro Magno: 322s
Alianza: 392
Aliates: 53
Altozanos: 422
Amasías: 69, 188
Amón (país): 250, 291, 297s
Amós: 187-200
  Fundamento de su denuncia social: 410-412
  Solución de la injusticia: 414
  Crítica del culto: 430s
Apolo: 57, 67
Asaf: 69 (n. 15)
Asarhaddón: 163
Asiria: *179-181*, 206
  Condena de Isaías: 223
  Oráculos contra Asiria: 250
Asurbanipal: 162, 163. 241
Ayes: 117
Azimos: 423s

B

Baal: *202*, 205, 249, 300
Baal-Shamaim: 166
Baal Zebub: 53
Babilonia: 295s
Balaán: 78s
Becerros de oro: 207
Behistun: 331
Belomancia: 43
Benadad: 53
Betel: 63, 195, 196, *420*
Buto (oráculo de): 58

C

Cambises: 319
Canaán (profecía): 164s
Candaules: 50
Ciro: 56, 149, 310, 312
  Edicto de liberación: 317s

Código de la Alianza: 396s
Comercio: 408
Creso: 51
Culto: 419

D

Dan: 421
Daniel: 70, 137
David: 39, 52, 55, 56, 63, 64
Débora: 171s
Deir Alla: 167
Deuteroisaías: 307-315
Deuteronomio: 397
Día del Señor: 194, 249, 303, *393*
Dodona: 40

E

Edom: 291, 296s, 303s, 368
Efod: 66
Egipto:
  Oráculos de Ezequiel contra Egipto: 287, 291
  Oráculos de salvación para Egipto: 369
Elías: 176s
Eliseo: 177s
Esclavitud: 408s
Esdras: 320-322
Éxtasis: 88-91
Ezequías: 53, 59 (n. 63), *183-185*, 221-224
Ezequiel: 277-293
  Acciones simbólicas: 128-131
  Denuncia de Jerusalén: 406
  Solución injusticias: 415

F

Fiestas religiosas: 422ss
Filistea: 250, 291, 368, 369

G

Gad: 55, 69 (n. 15), *174*
Gaumata: 319
Géneros literarios: 108ss
Giges: 50, 53
Godolías: 244, 267
Grino: 59
Grupos de profetas: 173
Guerra siro-efraimita: *182*
  Isaías y la guerra: *219s*
  Oseas y la guerra: *205s*

H

Habacuc: 251-255
Hemán: 69
Hepatoscopia: 42
Historia: 445-460
Holocausto: 426

I

Idó: 69 (n. 15)
Idolatría: 377-394
Ídolos: 369s
Isaías (Libro): 148-151, 227-228, 255-256
  Protoisaías (Is 1–39): 213-230
  «Apocalipsis de Isaías» (Is 24–27): 365-367
  Acciones simbólicas de Isaías: 122s
  Denuncia de Jerusalén: 402s
  Solución de la injusticia: 414
  Crítica del culto: 435-437
Istar: 163, 164

J

Jananí: 101
Jeconías: 243
Jehú (profeta visionario): 69 (n. 15)
Jeremías: 257-275
  Acciones simbólicas: 125-128
  Solución injusticias: 415
  Crítica del culto: 437s
Jerjes: 59
Jeroboán I: 121
Jeroboán II: 181, *189s*
Jerusalén:
  Elección divina: 225
  Esplendor futuro: 341-343
  Reconstrucción: 336, 368
  Pecados que provocan la catástrofe: 298-300

Situación de injusticia en ella: 402-406
Templo de Jerusalén: 329s, 421
Jesé: 300s, 468s
Jezabel: 101
Joacaz: 243
Joaquín: 243, 264s
Joel: 347-351
Jonás: 351-356
Josafat: 52
José: 42
Josías: 240ss, 262-264
Justicia: 395-417

L

Latifundismo: 409
Lecanomancia: 43
Lujo: 409

M

Magia: 37ss, 133s
Malaquías: 362-365, 415, 442
Manasés: 70, 239
Marduk: 161, 310
Mari: 57, 157-160
Menajén: 181
Mesianismo: 461-476
Micerino: 58
Ministros del culto: 427s, 440
Miqueas ben Yimlá: 101, *175s*
Miqueas: 231-238
Denuncia de Jerusalén: 403-405
Solución de injusticias: 414
Crítica del culto: 433-435
Miriam: 170
Moab: 250, 291, 297s, 366
Moisés: *170s*
Moloc: 199, 300

N

nabî': *73-74*, 75
Nabonido: 41, 304
Nabucodonosor: 43, 243
Nahún: 245-248
Natán: *174*
Necromancia: 48-49
Nehemías: 320-322
Nínive: 246, 351s
Novilunio: 425

O

'ob: 48 (n. 32)
Ocozías: 37, 53, 175
Odiseo: 40
Oniromancia: 45-47
Oráculo de condena: 111-116
Oráculo de salvación: 118s
Orestes: 59
Oseas: 201-212
Acciones simbólicas: 123-125
Solución de injusticias: 414
Crítica del culto: 431-433
Ozías/Azarías: 183

P

Pascua: 423
Pécaj: 181
Pecajías: 181
Pentecostés: 424
Pitia: 50, 51, 54, *67 (n. 22)*
Posesión: 88-91
Profetas falsos: 99-101
Prometeo: 36
Prostitución sagrada: 202

R

Requisitoria profética: 117

S

Sábado: 370s, *424s*
Sacerdote y adivinación: 62-66
Sacerdotes y profetas: 97-98
Sacrificios: 426
Sadoc: 68
Safán: 96
Salmanasar V: 180
Samaria: 399-402
Samuel: 48, 68, *172s*
Sargón II: 180
Saúl: 48, 52, 55, 63

Sedecías: 243, 265s
Senaquerib: 181, 184
Seraias: 96
Sexto (hijo de Pompeyo): 38
Shamash: 41
Sidón: 291, 368
Siervo de Yahvé: 312
  Cantos: 314s
Sinaí: 420
Sofonías: 248-250, 405, 415
Sulgi: 160

T

Tabernáculos: 424
Temístocles: 52
Terafim: 49
Tiglatpileser III: 179s
Tiro: 291, 368
Trance: 88-91
Tritoisaías (Is 56–66): 339-345
Tummim: 64-65

U

Unamun (Wen-Amón): 165
Urías (sacerdote): 96
Urim: 64-65

V

Visiones: 80-84
  De Amós: 191s
  De Zacarías: 335s
Vocación: 77-78

W

Wen-Amón (Unamun): 165

Y

Yadjun-lin: 58
Yedutún: 69 (n. 15)
Yotán: 183, 218s

Z

Zacarías (Libro): 151s
  Protozacarías (Zac 1–8): 332-339
  Acciones simbólicas: 131
  Deutero-Trito-Zacarías (Zac 9–14): 357-362
Zakir (estela de): 166s
Zimri-Lín: 159
Zorobabel: 318s
  Ageo y Zorobabel: 330s
  Zacarías y Zorobabel: 337s

Índice de citas bíblicas

Sólo indico las más importantes. En las páginas en cursiva se encuentra la referencia más amplia al texto.

Génesis

12,1: 55
12,6-7: 40
13,17: 56
15,1: 79, 82
18,17: 36
20,3: 46
20,7: 169
28,11-16: 46
31,13: 56
31,19: 49
31,34: 49
31,35: 49
37: 46
40: 46
41: 46
44,5: 43
46,3: 56

Éxodo

7,1: 73
15,20: 169
20,2: 391
20,3: 379
20,19: 171
21,22–23,19: 396
21,1-10: 396
21,2: 397
21,26-27: 396
22,20: 396
22,21: 396, 437
22,24: 396
22,25: 396, 397
23,1-9: 396
23,12: 396
28,29-30: 65

Levítico

8,8: 65

Números

11,16-17: 169
11,24-29: 169
12,1-16: 170
12,6-8: 47
22,8-13: 79
22,19-20: 79
22,22-35: 79

22,38: 79
23,3: 79
23,7-10: 79
23,12: 79
24,3-4: 79
24,16: 79

Deuteronomio

5,6: 391
5,7: 379
7,4: 380 (n. 7)
10,18: 437
11,30: 40
12–26: 397
15,1-11: 397
15,13-15: 397
16,18-20: 397
18,9-20: 171
18,9-11: 48
18,10-12: 62
18,14-18: 67
18,21-22: 100
23,16-17: 397
23,20-21: 397
23,25-26: 397
24,6: 397
24,14: 398
24,17: 397
24,19-21: 397
25,13-15: 398
27,19: 437
32,1-25: 117
33,1: 71
33,8: 65
33,10: 65
34,9-12: 171

Josué

7,17-18: 44
9,14: 64
14,2: 44
14,6: 71
18,1–21,40: 44
19,50: 64

Jueces

1,1-2: 62
2,10: 391
4,6-7: 172
5: 171
6,7-10: 171
7,10: 46
9,37: 40
13,6: 72
13,8: 72
13,19-23: 43
17: 385
18,5-6: 56
20,18: 63, 64
20,23: 63, 64
20,27: 63
20,28: 63, 64

1 Samuel

2,12-17: 433
2,27-34: 114
2,27: 71, 72
3: 80, 82, 97, 172
3,1: 70, 80
6,2: 61
6,7-9: 41
8: 50
9,1–10,16: 172
9: 75
9,6: 71
9,7: 71
9,8: 71
9,9: 68, 71
9,10: 71
10,5-13: 173
10,6: 89
10,10: 89
10,19-21: 44
11,6-7: 121
11,6: 89
13,7-15: 173
14,18: 66
14,36-37: 52, 63
14,41: 65
15: 97
15,10-23: 173
15,16: 80
15,22s: 211, 429
15,23: 49, 113

16,1-14: 50, 172
19,18-24: 173, 174
22,5: 64 (n. 6), 84, 174
22,10: 63
22,13: 63
22,15: 63
23,2-4: 63
23,9-12: 63, 66
28: 48 (n. 33)
28,3-25: 48
28,6: 64
30,7-8: 63, 66

2 Samuel

2,1: 56, 64
5,19-24: 64
5,19: 52
5,23-24: 52
6,12-13: 367
7: 174, *461-462*
7,4: 80
7,17: 82
12: 97, 174
12,1-7: 109
12,7-11: 114
15,27: 68
21: 55
24: 55
24,11ss: 69
24,11: 74, 174
24,18ss: 174

1 Reyes

1: 84
1,11-48: 174
3,5: 47
11,1-13: 380 (n. 7)
11,29-39: 174, 414
11,29-31: 121
12,22-24: 76
12,22: 72
13: 70, 71, 72, 101
13,30: 117
14,1-16: 97
14,1-8: 174
16,1-4: 97
16,7: 74, 97
17–19: 176
17,1: 84
17,2s: 86
17,8s: 86
17,18: 71
17,24: 71
18: 99, 167, 175
18,1: 86
18,18-19: 97
18,21: 379
18,42-46: 88
18,46: 89
19,16: 77
19,19-21: 77
20,13: 166
20,28: 70, 71, 72
21: 175, 176, 389
21,17-23: 97, *111*
22: 76, 81, 97, 99, 175
22,19-23: 81

2 Reyes

1: 53, 97, 176
1,3-4: 112
1,9: 71
1,10: 71
1,11: 71
1,12: 71
2: 177
3,4-27: 177
3,12: 85
3,13: 97
3,14-19: 88
3,15: 89
4,1–8,15: 177
4,7: 71
4,9: 71
4,16: 71
4,21: 71
4,22: 71
4,25: 71
4,27: 71
4,40: 71
4,42: 71
5: 72
5,8: 71

5,14: 71
5,15: 71
5,20: 71
6,6: 71
6,9: 71
6,10: 71
6,15: 71
6,17: 81
6,30-32: 97
7,2: 71
7,17: 71
7,18: 71
7,19: 71
8,2: 71
8,4: 71
8,7s: 53, 71
8,10: 81, 82
8,11: 71, 88
8,13: 81, 82
9–10: 414
9,1-10: 177
13,14-21: 177
13,14-19: 44, 121
13,19: 71
15,29: 182
17,13: 69
18,4: 184
18,14: 184
19,4-6: 166
21,6: 48 (n. 32)
21,8: 48
21,16: 239
22,3ss: 241 (n. 4)
23,24: 48 (n. 32)

Esdras

2,64-67: 318
2,68-69: 319
2,63: 65
3,2: 71
5,1: 319, 332
5,14-16: 318
5,15-17: 318
6,3-5: 318
6,14: 332
9–10: 322

Nehemías

2–4: 320
5: 409
7: 320
7,65: 65
8: 321
9–10: 321s
11: 320
12,16: 332
12,24: 71
12,36: 71
13,15-22: 371
13,23-30: 322

1 Crónicas

9,22: 68
15: 367
21,9: 69
23,14: 71
25,5: 69
26,28: 68
29,29: 67, 69

2 Crónicas

8,14: 71
9,29: 69, 80
11,2: 72
12,15: 69
16,7.10: 68
19,2: 69, 74
25,7.9: 70, 71, 72
29,25: 69
29,30: 69
30,16: 71
32,32: 80
33,15: 69
33,18: 69, 70
34,3: 241 (n. 4)
35,15: 69
36,23: 318

Isaías

1,1: 70, 80
1,2-3: 117
1,2-4: 299

1,2-9: 222
1,4-9: 224
1,8: 299
1,9: 229
1,10-20: 117, 219
1,10-17: *435-437*
1,10: 98
1,16-17: 219
1,21-26: 219, 336, *402-403*
1,23: 98, 436
1,26: 98
2,1-5: 146
2,1-4: 82, 144
2,2-4: 224
2,2-5: 451
2,1: 70, 80
2,2: 142
2,6-22: 219
3,1-9: 219
3,12-15: 97
3,14: 98
3,16-24: 215, 219
3,18-21: 409
4,2-6: 146
5,1-7: 111, 144, 219, 256
5,1: 229
5,8-24: 218
5,8-23: 117
5,8-10: 111, 117, 409
5,11-13: 409
5,20: 111, 117
5,21: 117
5,26-30: 116
5,26-29: 219, 223
6,1–8,14: 139
6: 76, 81, *215-218*
6,1-8: 256
6,9-10: 229
6,13: 142, 300
7–8: *219-221*
7: 97
7,1-17: 225, 457
7,1-14: *462-463*
7,1-2: 141
7,3: 122, 132
7,7: 140
7,8-15: 221
7,14-16: *142s*
7,14: 229
7,15: *467-468*
7,18-20: 116
8,1-4: 122, 132
8,1: 136
8,2: 96, 98, 440
8,3: 76
8,5-8a: 143
8,8b-10: 143
8,11: 89
8,15: 144
8,16: 140
8,19–9,6: 256
8,19: 48
8,23–9,6: 146, 218, 221, *463-467*
8,23b–9,1: 229
9,1-6: 224, 414
9,7-20: 218, 449
9,12: 219
10,1-4: 218, *407*
10,1-2: 409
10,2: 436
10,5-15: 222, 223, 256
10,22: 229
11–12: 146
11,1-9: 218, 224, 414, *468-471*
11,1: 229, 300
11,5-9: 346
11,6-9: 144
11,10: 229
11,11: 368
12: 110
13: 296
13,1: 70, 79
14,3-4a: 143
14,4b-21: 143, 296
14,22-23: 143, 296
14,24-27: 221, 222, 223
14,24-25: 256
14,28-32: 221
15–16: 144, 221
17,12s: 453
18: 142
18,1-6: 222
18,4: 452
19,1: 453
19,3: 48 (n. 33), 61
19,16-24: 143

19,23-25: 338 (n. 11), 369
20: *122s*, 132, 222
21,1-10: 79, 81, 88, 296
21,11-12: 221
21,13-17: 221
22: *456*
22,1-14: 222, 224
22,15-25: 114
22,15-18: 114
23,1-12: 222
24–27: *365-367*
26,3: 144
26,14: 48 (n. 33)
26,19: 48 (n. 33)
27,2-5: 144
28–32: 256
28–31: 117, 222
28,1-6: *141*
28,1-4: 221
28,7-15: 222
28,7-13: 98, 99, 223
28,7: 441
28,13: 144
28,14-22: 223
28,21: 454
28,23-29: 223
29,1-4: 223
29,9-12: 223
29,10: 69, 74
29,13: 229
29,15-16: 223
29,15: 222
30,1-5: 98, 223, 381
30,1-8: 72, 222
30,8-17: 223
30,8: 138
30,10: 68, 69
30,15: 457
30,27-33: 223
31,1-3: 98, 222, 223, 381
31,5-6: 223
32,1-8: 256
32,1-5: 224
32,9-14: 215, 256
32,15-20: 224, 256
33,1: 454
34,5-17: 297
34,14-16: 398
36,4-20: 223
37,4-6: 166
37,22-30: 114
37,21-29: 223
37,33-35: 223
38,1-8: 53
38,1: 114
39: 97, 222
39,3-7: 114
39,5-7: 114
39,6: 142
40–44: 110, 118
40,3: 144
40,6-8: 447
40,12-26: 312
40,19-26: 369
40,27-31: 311
40,27: 310
41,1-5: 312
41,6: 369
41,8-16: 311
41,8-13: 118, *119*
41,10: 144
41,14-16: 118
41,17-20: 312
41,21-29: 312
42,1-4: 314
42,18-25: 118
43,1-7: 311
43,1-4: 118
43,5-7: 118
43,18-21: 312
43,22-28: 442
44,1-5: 118
44,1-2: 311
44,5-20: 312
44,9-20: 369
44,25: 61
45,1-8: 312
46,1-7: 312, 369
47: 296, 311
47,13: 39, 61
48,12-16a: 118
48,12-15: 312
48,21: 312
49,1-6: 314
49,14-16: 312
49,14: 310

49,18-26: 312
50,4-9: 314
51,1-3: 314
51,9-16: 314
51,9-11: 309
51,17-23: 312
52,13–53,12: 314
54,1-10: 312
54,4-6: 118, 314
54,11-17: 312
55,8-9: 455
55,10-11: 447
56–66: 323, *339-345*
56,1: 340, 415
56,2-6: 370
56,11: 410
57,1-13: 341
57,3-13: 118
57,14: 144
57,20-21: 341
58,1-14: 118
58,1-12: 341, 415, 441
58,7: 84
59: 341
60–62: 340, *341-344*
60,12: 341
61,1-4: 314
61,1-3: 315, 340, 345
62,1-12: 314
62,10-11: 144
63–64: 341
63,1-6: 341
63,7-14: 314
65,1-16: 341
65,1-2: 345
65,4: 47, 48
65,17-25: 346
65,25: 144
66,1-11: 314
66,1-4: 118
66,1-2: *344s*, 439
66,15-16: 341, 345
66,24: 346

Jeremías

1,1
1,4-10: 139, 258, *259-261*
1,11-14: 80
1,15-16: 299
2–3: 262 (n. 12), 263
2,8: 98, 99, 441
2,18: 381
2,20-25: 116
2,30: 116
2,36: 381
3,1-5: 272
3,6-13: 258
3,18: 142
4,5-31: 116
5,15-17: 272
5,21-25: 272
5,25-28: 409
5,27: 408
5,31: 98, 441
6,1-8: 116
6,9-30: 389
6,13: 98, 410, 441
6,13-14: 99, 100
6,16-21: 118
7,1-15: 258, 264, 272, 398
7,11: 275
7,21-28: 437
7,32: 142
8,10: 410, 441
8,18: 98
9,22s: 388
9,24: 275
10,3-9: 370
12,1: 455
12,7: 275
13,1-11: *125s*, 132
13,12-14: 116
14,1–15,9: 348
14: 139
14,13-16: 99
15,10-21: 265
15,16: 86
15,17: 89
16,1-9: *126*
16,10-13: 299
16,19-21: 369
17,5-8: 109
17,11: 109, 387, 410
17,19-27: 370s
17,21-22: 442

18,1-10: 83
18,18-23: 265
19,1-2a.10-11: *126s*, 264
19,14-15: 264
20: 98
20,1-6: 114, 264
20,7-11: 265
20,9: 87
20,14-18: 265
21,1-10: 258
21,11–23,8: 139
22,10-30: 114
22,10-12: 114, 258
22,13-19: 97, 114, 264, 409
22,17: 410
22,24-30: 114, 258
23,5-6: 268
23,9-32: 99, 139
23,11: 98, 441
23,13-19: 100
23,25: 47
24: 80, 258, 266
25,1-11: 258
25,9
26: 258
26,20-23: 101
26,22: 96
26,24: 96
27–28: 258, 266
27,1-3.12: 121, *127*
27,9-10: 99
27,14-15: 99
27,16: 99
28: 99
28,12-16: 114
28,15-16: 114
28,16: 113
29: 99, 258, 266
29,3: 96
29,8: 47
29,21-23: 114
29,24-32: 96, 114
29,24-27: 89
30–31: 139, 262 (n. 12), 263
31,9: 275
31,15: 275
31,31-34: 268, 302, 415
31,31: 142
31,38-40: 368
32–33: 258
32: 266, 387
32,7-15: *127*
32,16-25: 110
32,28-35: 300
32,43: 110
33,1-13: 301
33,14: 142
33,17-22: 367
34–45: 140
34: 258
34,8-20: 408
34,10: 98
34,19: 98
35,4: 71, 96
36: *138s*, 258, 264
36,10: 96
36,12: 96
36,25: 96
36,29-30: 114
37–39: 258
37,12: 387
37,17: 114
38,7: 96
38,21-23: 82
39,15-18: 258
42,1-4: 166
42,1-7: 87
42,11: 166
43,8-13: 128
45: 258, 455
46,2-12: 258
48,1-47: 298
48,47: 142
49,1-6: 298
49,7-22: 297, 302
49,34-39: 258
49,39: 142
50–51: 296
51,34-35: 296, 310
51,59-64: 258
51,59: 96

Ezequiel

1–3: 139, *282-284*
1,1-2: 80

1,2-3: 142
1,2: 89
3,12: 89
3,14: 89
3,15: 88
3,24: 89
3,25s: 88, 288
4–7: *285*
4–5: *128s*
4,1-3: 121
4,1: 129, 141
4,4-8: 282
4,14: 293
5,5: 129, 141
6,11: 282
7,19: 293, 388
7,20: 385
8–11: 82, *285s*
8,1-4: 88
8,1: 89
9,6: 293
11,1: 89
11,5: 89
11,24: 88, 89
12: *129*
12,1-11: 132
12,2: 292
12,17-19: *130*
12,21-28: 70
12,22: 282
12,27: 282
13,1-16: 99, 286
13,17-23: 99, 286
14,9: 99
14,12-21: 287
16: 286, 449
16,1-27: 381
17: 97
17,1-10: 287
17,1-9: 109
17,11-21: 114
17,22-23: 292
18: 289
18,2: 288
18,5-9: 110
18,10-17: 110
18,20: 293
18,23: 293
19,1-9: 111
20: 449
21,9: 282
21,11-12: *130*
21,13-21: 111
21,23-28: *130*
21,23-32: 287
22,1-16: 110, 287
22,6: 98
22,12: 410
22,17-22: 287, 289
22,23-31: 289, *406*
22,26: 98, 441
22,27: 98
22,28-31: 99
23: 286, 449
24,3-5: 111
24,9-10: 111
24,15-24: *130s*, 132, 288
24,26-27: 288
25: 116
25,1-5: 298
25,8-11: 298
25,12-14: 297
26: 116
27–28: 293
27: 107, 290, 408
29: 290
29,1-6a: 287
30,20-26: 287
31,1-8: 287
32,7: 292
33,12-20: 289
33,21-22: 288
33,30-33: 86,101, 389
33,31: 410
34: 289, 292, 415
35,1-15: 297
36: 289
36,23: 292
36,27: 293
37: 81, 82, 289
37,1: 89
37,15-19: *131*
37,27: 292
38–39: 293
40–48: 81, 82, 293
40,1: 89

43,1-5: 289
44,7: 293
45,9: 415
45,21: 439
45,25: 439

Daniel

1,17: 70
2: 47
2,27-28: 47
7: 47, 81
8: 70 (n. 19), 81
10,10–12,4: 82
14: 370
14,1-22: 385

Oseas

1: *123*s
1,4: 97
1,7: 381
2: 202
2,4-25: 124, *208*
2,6: 206
2,10: 385
2,19: 206
3: *124s*, 202
3,5: 142
4,1-2: 204
4,4-8: 204s
4,4: 97, 441
4,8: 433
4,13: 206
5,1-2: 205
5,6: 204
5,8–6,6: 205
5,6: 432
5,10: 98, 205
5,12-14: 381
5,13-14: 206
5,15: 208
6,4-6: 204
6,5: 99
6,6: 211, 432, 440
6,9: 97, 441
6,11b–7,1a: 208
7,3-7: 205
7,3: 98
7,5: 98
7,8-12: 381
7,16: 98, 208
8,4b-6: 207
8,4: 385
8,8-10: 381
8,11-13: 431s
8,11: 204
8,13: 204
8,14: 380
9,1-2: 206
9,7: 89, 203
9,15: 98
10,1: 385
11–13: 207 (n. 12)
10,13b: 380
11: *208*, 211
12,2: 381
12,8: 408
12,11: 70, 79
13,10b-11: 207
14,2-9: *208s*
14,4: 381

Joel

1,1–2,17: 349
3,1: 80, 142
3,3-4: 349
3,5: 351
4,1-3: 350
4,1: 142
4,2: 349
4,4-8: 350, 368
4,9-17: 350
4,9-14: 350
4,15: 349
4,18-21: 350

Amós

1–2: 116
1,1: 70, 79, 80, 83, 190
1,2: 87
1,3: 190
1,6-8: *115*
1,6: 408

1,9: 408
1,11-12: 297
1,13-15: 298
1,13: 190
2,6-8: 401
2,6: 408
2,8: 397
2,9-12: 449
2,9-11: 116
3–4: 118
3,1-2: 392
3,2: 194
3,3-6: 109
3,7: 36
3,8: 188
3,9-11: 83
3,9-10: *399-401*
3,10: 409
3,14-15: 195
3,15: 192 (n. 17), 409
4,1-3: 105
4,1: 409
4,4-5: 104, 110, 430
4,6-11: 116, 449
4,13: 110
5,1-2: 115
5,2-3: 111
5,4-5: 105
5,4-6: 196, 430
5,7: 195, 401
5,8-9: 110
5,10-12: 401
5,10: 195
5,11: 346, 409
5,12: 195
5,14-15: 196
5,18-20: 194
5,21-24: 194, 430
5,25-27: 199
6,2: 194
6,4-6: *192s*, 200, 401, 409
6,7-10: 115
6,10-11: 190
6,12: 106
7,1–9,6: 80
7,1-3: 191
7,3-4: 81
7,4-6: 191
7,7-9: 192
7,9: 97, 195
7,10-17: 77, 97, 140, 188
7,12: 69
7,14-17: 114
7,14: 144, 187
7,16-17: *112*
8,1-2: 192
8,4-6: 401, 408
8,6: 408
8,9-10: 194, 393
8,9: 199
9,5-6: 110
9,7: 194, 391
9,8-10: 115
9,10: 199
9,11-12: 301, 368
9,13-15: 301
9,13: 142

Abdías

1: 70, 80
1–5: 302
19–21: 369, 451

Jonás

1–2: 354
2,3-10: 354
3–4: 354s
4,9: 356

Miqueas

1–3
1,1: 70, 79, 80, 98
1,2-7: 232, 235
1,8-16: 235
1,9: 98
1,10-16: 232
1,11: 98
2–3: 99, 233, 234
2,1-5: 235, 414
2,1-2: 233
2,1-3: 117
2,1: 79
2,9: 409

2,6-11: 235
2,6-7: 236
2,11: 99, 406
2,12-13: 235, 236
3,1-4: 233, 235, *404-405*
3,1: 98
3,5-8: 99, 236
3,5-7: 69
3,5: 406
3,9-12: 236
3,9-11: 233, *403-404*
3,9: 98
3,11: 97, 99, 406, 441
3,12: 234, 336
4–5: *236s*
4,1-3: 451
4,1: 142
5,1-3: 301, *471-474*
5,4-5: 232
5,9-10: 381
6–7: 234, *237s*
6,1-8: 106, *433s*
6,6-8: 235
6,9-11: 408
7,3: 98

Nahún

1,1: 70
1,2-10: 246
2–3: 81
2,1: 439
2,4-14: 247
3: 247

Habacuc

1–3
1,1: 70, 79, 80
1,5: 255
1,16: 381
2: 117
2,1-4: 136
2,2: 82, 138
2,3-4: 254
2,4: 82
2,6-20: 352
2,7-19: 117
2,7-8: 111
2,18-19: 255
3: *252s*
3,16: 87

Sofonías

1,2–2,3: 249, 348
1,8: 98
1,10-11: 408
1,18: 388
2,4–3,8: 250
2,7: 250 (n. 9)
2,8-10: 298
3,1-5: *405*
3,3: 98
3,4: 98, 441
3,9-20: 250
3,9-10: 369

Ageo

1,1-15a: *326s*
1,2: 441
1,9: 441
1,13: 331
1,15b–2,9: 327
2,6: 331, 332
2,10-19: *327s*
2,20-23: 328
2,21-23: *330s*
2,21: 331

Zacarías

1–8: *151s*, *333-339*
1,8-10: 81
2,1: 81
2,6: 339
2,10: 339
4,1-6: 81
4,6: 381
5,1-4: 81, 409
5,5-11: 81
6,1-8: 81
6,9-15: *131*
7,9-10: 415
8,14-17: 415

8,16: 339
8,20-23: 369
8,23: 142, 339
9–14: 144, 361-362
9–11: *357-360*
9,1: 357
9,9: 361
9,9-10: 323, *475-476*
10,1-2: 49
11,12-13: 361, 362
12–14: *360-361*
12,1: 357
12,10: 362
13,5: 144
13,7: 362
14: 361 (n. 6)
14,7: 362
14,16: 439
14,18: 439
14,19: 439
14,21: 361

Malaquías

1,2-5: 363
1,2-3: 365
1,1: 357
1,6–2,9: 118, 364
1,13: 436
2,10-16: 364
2,8s: 98, 441
2,17–3,5: 364
3,1: 364
3,5: 409
3,6-12: 364
3,22: 364
3,23-24: 364

Salmos

15: 398
24: 398
42–49: 309
48,13-14: 404
50: 117, 440
68,6: 437
84: 309
85: 309
87: 309
88: 309
89,20: 82
96: 309
98: 309
115,4-7: 370
122: 404
135,8: 391
135,15-17: 370
136,10-15: 391
146,9: 437

Mateo

1,22-23: 229
2,15: 212
2,18: 275
4,14-16: 229
4,15-16: 477
4,45: 352
5,14: 315
5,16: 315
5,39: 315
6,9: 292
6,24: 379, 406
6,25: 388
7,21: 391
8,17: 315
9,13: 211, 443
12,7: 443
12,18-21: 315
12,27: 211
12,40: 356
12,41: 356
13,14-15: 229
13,32: 292
15,7-9: 229
17,10-11: 364
21,5: 361
21,13: 275
21,33: 229
23,38: 275
24,21: 351
24,29: 292, 331, 351
24,30: 362
24,31: 339
25,31-46: 292
26,31: 362

26,38: 356
27,3-5: 293
27,9-10: 361
27,45: 199
28,20: 331

Marcos

1,2: 364
4,32: 292
8,18: 292
9,10-11: 364
11,17: 275
13,24-25: 351
13,27: 339
14,27: 362
14,34: 356
15,33: 199

Lucas

1,17: 364
1,54: 315
4,18-19: 345
7,19: 364
7,27: 364
11,32: 356
13,19: 292
13,24-25: 292
15,11-32: 211
16,19-31: 200
19,10: 292
19,46: 275
21,25: 351
21,26: 331
22,20: 275
22,37: 315
23,44s: 199

Juan

3,28: 364
4,21-24: 443
9,2: 293
10,7-16: 292
12,5: 361
12,39-40: 229
19,38: 362

Hechos

7,42s: 199
8,32s: 315
10,14: 293
10,36: 248
13,41: 255
15,15: 199
15,16s: 199
19,24-27: 385
21,28: 293
28,25-27: 229

Romanos

1,17: 254
5,8: 209
9,13: 365
9,25s: 212
9,27-29: 230
10,13: 351
10,15: 248
10,20-21: 345
12,9: 199
15,12: 230

1 Corintios

1,31: 275
11,25: 275
12,2: 255
14,25: 339
15,4: 212, 356
15,55: 212

2 Corintios

3,6: 275
6,16: 292
6,18: 275
10,17: 275

Gálatas

3,11: 254
4,16: 199

Efesios

4,25: 339

5,5: 378, 386
5,16: 199
6,15: 248

Filipenses

3,19: 378

Colosenses

1,16-17: 458
3,5: 378, 386

1 Tesalonicenses

4,8: 293

1 Timoteo

2,4: 293

Hebreos

8,8-12: 275
10,8-10: 443
10,16-17: 275
10,37-38: 254
12,26: 331
13,20: 292

1 Pedro

2,22: 315
2,24: 315
2,25: 292
4,17: 293

1 Juan

4,10: 209
5,21: 378

Apocalipsis

6,12-13: 351
6,16: 212
6,17: 248, 351
8,12: 351
9,7-9: 351
10,7: 199
14,5: 351
14,8: 351
19–20: 293
19,15: 351
21–22: 293
21,25: 362
22,1: 351, 362
22,5: 362